

桃園文獻

第六期 Taoyuan Journal of History

編輯誌言

臺灣漢人移墾社會發展過程中，因人民現實生活需要與社會發展演變歷程相互交錯影響，宗教成為不可或缺的一部分。各種宗教型態與內涵，也形構臺灣文化的多元樣采。

本期我們將循此歷史脈絡，規劃不同主題，分析觀察桃園的宗教發展。首篇以黃運喜〈近代桃園地區宗教發展〉起始，論述從日治時期至戰後的佛教、道教與基督宗教，以及一貫道、伊斯蘭教與其他宗教等，做一概略性的論述，讓讀者掌握桃園宗教的發展梗概。

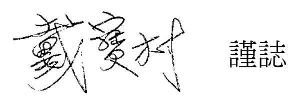
宗教匯聚人群，形塑了集體記憶和社群認同，凡此種種，不僅存在於口述歷史與傳說，更在百年歷史的古剎、宗廟祠堂或地方鄉廟的碑碣文物中，留下深刻文化記憶與具體物證。專研宗教造型的陳清香所撰〈略論大溪齋明寺早期建築與供像風格〉一文，讓我們可從這座170年的百年古寺，藉由佛教供像，透過建築、尊像創作沿革與風格，瞭解佛教不同的教統源流，代代相承，並在大溪發展出獨特風貌。

宗教史與地方開發史緊密相連，先民渡海來臺，歷經種種險阻，其所帶入的原鄉信仰，不僅是在希望渺茫之際的精神寄託與慰藉，更交織成集體記憶與社群認同。田金昌之〈桃園南區臺灣三官大帝信仰論述——以八德、大溪為中心

（1683-1945）〉，細數桃園南區三官大帝信仰與拓墾及族群關係，具體地反映在南桃園的拓墾歷程，並將地域社會變動的過程與軌跡相互引證論述。伊斯蘭教文化在臺灣較為少見，馬欣的〈中壢忠貞龍岡清眞寺——融合了滇緬華僑穆斯林和伊斯蘭色彩的綠洲〉則詳細闡述了 1949 年政府遷臺後的穆斯林文化。

話說桃園單元，本期邀請大園福海宮的陳建松先生，為我們說明福海宮的珍貴歷史，也談及目前航空城的規劃議題與立場。桃園市政府民政局湯蕙禎局長則就宗教管理角度，說明她的體驗以及在宗教事務上的理念。原住民族在政治、經濟、社會方面歷經「漢化」，但宗教卻是「西化」，復興區奎輝天主堂的禹成勳神父與吳蓮妹會長展現出為民付出的愛人精神，跨越了種族與聖俗的藩籬。

《桃園文獻》創刊至今，一直是以主題式徵稿，為使這本刊物保持開放性，特別另立「論文」單元，任教於本市轄境之中央大學的李廣均教授，以〈初探桃園縣的列管眷村與外省籍人口（1950-1990）〉論述桃園列管眷村與外省籍人口的居住分布，內容精闢立論嚴謹，值得細閱。刊末增列大事紀單元，呈現桃園近期重要的新聞與議題，藉由編年體的型式，作為另一種記載桃園發展史的載體。

 謹誌

民國 107 年 9 月



目錄

《桃園文獻》，第6期，2018年9月，頁7-32

【專題論文】

近代桃園地區的宗教發展

黃運喜*

摘要

宗教信仰是人類所獨有且源遠流長，人類藉宗教希望達到趨吉避凶、守護鄉土、護國祐民、提升自我修養、生命解脫與救贖等目的。

桃園地區的佛教與道教，在清代就隨著先民傳入，歷經日治時期與戰後至今的發展，各有其特色與風貌。基督宗教、一貫道、伊斯蘭教、理教、天帝教、耶穌基督後期聖徒教會、真光教團等則是在戰後陸續傳入。

關鍵詞：宗教、佛教、道教、基督宗教、一貫道、伊斯蘭教

*玄奘大學宗教與文化學系兼任教授

一、前言

宗教信仰是源遠流長且影響深廣的社會現象，人類藉宗教希望達到趨吉避凶、守護鄉土、護國祐民、提升自我修養、生命解脫與救贖等「現法樂」與「後世樂」目的。

早期桃園地區（以下或稱本地區）的宗教來自中國大陸閩粵移民，先民來臺初期，是以地緣或血緣的結合陸續形成村落或庄街，即來自相同地域的鄉親，無論是泉、漳或是客家人，均有各自的生活空間，供奉來自原鄉的神祇；或以同姓或同宗爲主的血緣聚落，建立以供奉同一始祖或某位祖先的祠堂，廟宇與祠堂爲村落內民衆精神寄託的地方。[1]

李亦園（1931–2017）教授把臺灣民間信仰的發展分成四階段，包括渡海、開拓、定居與發展。[2] 在飄洋過海階段，先民渡海來臺之初，被視爲航海保護神的媽祖或玄天上帝，是移民的主要敬拜神祇。在開拓階段，因瘟疫肆虐與番害嚴重，一般通稱王公爺且富戰鬥力的三山國王就成爲重要的神明。在定居社會時期，因不同族群間的械鬥，爲團結自身的族群，來自大陸原鄉的神明（如開漳聖王、三山國王等）成爲凝聚同村、同鄉或同方言群的力量。至地方開始發展，城鎮建立，商業興起後，各行業所祀奉的神祇及跨地域的神祇也隨之而起，如關聖帝君、觀音佛祖（觀音菩薩）等。這些轉變，大致在清代臺灣進入定居社會後陸續完成。

桃園地區佛教與道教（以下均含民間信仰）在清代就隨著先民傳入，歷經日治時期與戰後至今的發展，各有其特色與風貌。基督宗教、一貫道、伊斯蘭教、理教、天帝教、耶穌基督後期聖徒教、眞光教團等則是在戰後陸續傳入。

二、桃園地區佛教的發展

（一）清代

清代桃園地區的佛教可分爲偏向民間信仰的「民間佛教」或「通俗佛教」，以及雜揉三教信仰的齋教[3]。

1 陳祥水主持，《南桃園民間信仰仰仰基礎調查研究計畫期末報告》（桃園：中央大學客家研究中心，2005 年），頁 1。
2 李亦園，《文化的圖像》（下）（臺北：允晨出版公司，1992 年），頁 119。
3 齋教是日本殖民政府所創造出的一個名詞，為求易於瞭解，本文在清代時期暫借此一名詞。

清代本地區所建寺院，根據《桃園縣志．宗教篇》關於清代佛寺（不含齋堂）的記載，有龜山壽山岩（乾隆 17 年，1752）、桃園鴻福寺（乾隆 25 年，1760）、龜山樂善寺（早於乾隆 35 年，1770）、大溪蓮座山觀音寺（嘉慶 6 年，1801）、大園大眾廟（嘉慶 10 年，1805）、桃園西廟（嘉慶 25 年，1820）、觀音甘泉寺（咸豐 10 年，1860）、大溪青華寺（同治 6 年，1867）、大溪香雲庵（同治 7 年，1868）、大園仁壽宮（光緒 11 年，1885）。[4] 除最早的龜山壽山岩 [5] 是「沙彌順寂」參與建寺，[6] 其餘各寺院皆無佛教僧侶出現，這或許就可窺見，雖名為佛寺，卻偏向於民間信仰，或許稱為「民間佛教」或「通俗佛教」比較貼近事實。[7]

混雜儒、釋、道三教思想，可分成先天、龍華、金幢三派，齋友自認是「佛教」，但他們以在家人身分經營事業，不過卻嚴守戒律。桃園地區的齋堂大部分創建於清代，但有一小部分建於日治時代。清代及日治時期本地區的齋堂有：桃園的指元堂（龍華派）、善德堂、普善堂（以上先天派）；大溪的致和堂（龍華派）、齋明堂（龍華派一是堂）、六也堂（先天派乾元堂）、修德堂、印心堂（以上龍華派）、普濟堂（先天派乾元堂）；楊梅的回善堂（麟鳳宮）、奉天宮（以上龍華派）；平鎮的湧光堂（派別不詳）；中壢的元化院（龍華派）；大園的龘龍堂（龍華派）。[8]

（二）日治時期

日治時期除延續清代的佛教發展外，明治 28 年（1895）11 月 18 日，首任總督樺山資紀宣告「全島平定」，日本佛教各宗紛紛在臺申請設立寺院、說教所或教務所，從事布教活動。[9] 日治時期在本地區傳教的日本宗派有：

---

4 桃園縣文獻委員會編，《桃園縣志．宗教篇》（桃園：桃園縣文獻委員會，1964 年），頁 213。

5 關於壽山岩創建年代有乾隆 7 年（1742）、17 年（1752）與嘉慶 2 年（1797）三種說法。參見：黃運喜、闞正宗，〈日治時期桃園地區宗教發展〉，《戀戀桃仔園 — 桃園文學與歷史研習會論文集》（桃園：萬能科技大學，2011 年 5 月），頁 146-147。

6 野口勇（編）：《龜山庄全誌》（昭和 8 年）（臺北：成文出版社，1985 年），頁 70-71（原日文，本文參考闞正宗譯文）。

7 第一位評審委員建議本文對「民間佛教」、「通俗佛教」與寺院佛教的區隔應加以釐清。本文以佛教信仰中「神佛不分」、「三教思想混雜」，不屬於齋教系統，與佛教教義有很大差異者，稱為「民間佛教」、「通俗佛教」。以修持佛教教義為主，由佛教四眾弟子住持（但以出家眾為主）的佛教為「寺院佛教」。

8 黃運喜主撰，《新修桃園縣志．宗教禮俗志》（桃園：桃園市政府，2010 年），頁 53-54、57。

9 溫國良（編譯），《臺灣總督府公文類纂宗教法規史料彙編（明治二十八年至昭和二十年）》（南投：臺灣省文獻委員會，2001 年），頁 283。

曹洞宗、眞宗大谷派本願寺、眞宗本派本願寺（西本願寺）、臨濟宗妙心寺派、淨土宗，布教對象以日人爲主。

曹洞宗從明治34年7月15日布教師村上壽山（1868-1919）在大嵙崁（今大溪）蓮座山觀音寺內正式設立「大嵙崁曹洞宗布教所」[10] 開始，至1945年戰敗離臺，在桃園地區所屬寺院有：圓光寺（中壢郡中壢街）、香雲寺（大溪郡大溪街）、湧光寺（大溪郡大溪街）、修德堂（大溪郡大溪街）、回善寺（麟鳳山，中壢郡楊梅庄）、齋明寺（大溪郡大溪街）、龜山布教所（桃園郡龜山庄）、中壢布教所（中壢郡中壢街）。[11]

眞宗大谷派從明治29年3月至明治31年5月間，與臺灣佛、道、民間信仰的寺廟訂下契約的共有18家，位於本地區的寺廟有：仁海宮（中壢新街）、五谷廟（龍潭陂）、景福宮（桃仔園）、三元宮（霄裡街）。[12] 除了與本地舊慣寺廟結盟外，大谷派也先後設有水汴布教所（桃園郡水汴）與桃園布教所（桃園街武陵93），布教對象是以日人爲主。

眞宗本願寺派雖於明治29年1月正式在臺灣本島開教，並派遣開教使駐錫各地，唯獨未到桃園。在桃園地區的開教（聯絡寺廟不明），有案可稽的僅有中壢布教所一座。[13]

明治與大正年間，臨濟宗在桃園地區創建或結成的寺廟，似乎僅有楊梅的「高山頂臨濟宗布教所」（妙善寺）。昭和2年（1927），當臨濟宗妙心派本山的教學部長後藤棲道（生卒年不詳）訪問臺灣時，與其結成的連絡寺廟的已達111座，[14] 但在桃園地區的連絡寺院僅楊梅的妙善寺一座，其他如龜山的迴龍寺、桃園的指元堂，也都是屬於臨濟宗妙心派。[15] 當中日戰爭爆發那一年（1937），臨濟宗妙心派利用宗教政策日趨嚴格的機會，大舉吸收本土寺廟進入以擴大影響力，楊梅奉天宮就是這種情況加入臨濟宗妙心派下尋求自保的。

10 溫國良編譯，《臺灣總督府公文類纂宗教史料彙編（明治三十四年六月至明治三十五年八月）》，（南投：臺灣省文獻委員會，2001年），頁200-201。
11 黃運喜主撰，《新修桃園縣志 ‧ 宗教禮俗志》，頁69-70。
12 黃運喜、闞正宗，〈日治時期桃園地區宗教發展〉，《戀戀桃仔園 — 桃園文學與歷史研習會論文集》，頁151。
13 佚名，《明治百年紀念佛教大年鑑》（東京：佛教タイムス社，1969年），頁176。
14 後藤俊道，〈臺灣教勢視察記（一）〉《正法輪》號624（1927年），頁7。轉引自胎中千鶴，〈日本統治期臺灣における臨濟宗妙心寺派の活動 —1920-30年代を中心〉，《臺灣史研究》號16（1998年10月31日），頁6。
15 施德昌，《臺灣佛教名蹟寶鑑》（臺中：民德寫真館，1941年），頁30-31。

淨土宗的開教始於明治 28 年臺灣從軍布教師橋本定幢（1858–卒年不詳），[16] 領臺初期的數年間（明治 34 年初以前）淨土宗曾在桃仔園設有說教所，根據《淨土宗寺院名鑑》，到了昭和 16 年已有大溪說教會所的設立，[17] 但其活動情形無法得知。



圖 1：龜山迴龍寺。（黃運喜攝）

日本統治臺灣初期，臺灣總督府發現臺灣佛教性質特殊，缺乏如同日本一樣純屬佛教信仰的寺院，無法建立日本佛教式的「總本山」制，[18] 於是轉而結合地方宮廟、齋堂，成爲各宗的聯絡寺廟。

在臺灣傳統佛教方面，除延續清代具有民間佛教色彩的寺廟及雜揉三教信仰的齋教外，日治時期已有基隆月眉山、五股觀音山淩雲寺（含臺南開元寺）、大湖法雲寺、大崗山四大法派的崛起，桃園地區有大湖法雲寺及五股觀音山淩雲寺派下法脈的繁衍，所屬寺院衆多，長期紮根地方，影響力至今仍然未減。

（三）戰後至今時期

戰後桃園地區的佛教發展，而臺灣其他地區一樣，隨著經濟的發達，佛教信仰的普及，寺院、道場如雨後春筍般的建立，至今至少有 99 座，[19] 比起戰後初期的 15 座（或 23 座）高 4 倍以上，比中期的 34 座增長亦近 3 倍，這種增長速度可謂相當驚人。但從清代到現代，除了中壢圓光寺屬較大的道場之外，其他皆爲偏小的寺院。

戰後桃園地區在民國 93 年（2004）大溪妙法寺才辦理三壇大戒法會，民國 103 年桃園佛教蓮社又舉辦一次的三壇大戒法會，這在次數與頻率上，算是相當少的現象。但桃園地區有中壢區圓光佛學院、觀音區佛教弘誓學院等兩所重要的佛教教育機構。

16 佚名，《臺灣淨土》（福岡：淨土宗教安寺，1995 年），頁 11。

17 佚名，《明治百年紀念佛教大年鑑》，頁 193-194。

18 朝鮮總督府根據明治 44 年（1911）「寺刹令施行細則」，就形成本寺 30 所（後增加到 31 所），管轄全國一千三百多所末寺的制度。

19 依本文作者實際調查數量，若依桃園市政府，《桃園市寺廟名冊》為 80 座。http://cab.tycg.gov.tw/home.jsp?id=42&parentpath=0,18，2018 年 06 月 25 日。


圖 2：中壢圓光寺。（黃運喜攝）



圖 3：大溪香光山寺。（黃運喜攝）

除了原有大湖法雲寺及五股觀音山凌雲寺派下法脈的繁衍外，佛光山（桃園區桃園講堂；中壢區中壢禪淨中心；大溪區佛光山寶塔寺）、法鼓山（桃園區桃園辦事處、齋明別苑；大溪區齋明寺）、中臺山（桃園區普耕精舍、中壢區普中精舍）、慈濟功德會（桃園區桃園支會、桃園靜思堂；中壢區中壢園區、中壢聯絡處；蘆竹區蘆竹共修會）、香光僧團（大溪區香光山寺），甚至藏傳佛教（桃園區中國止貢噶舉顯密學會桃園分會、阿貲達顯密佛學會；中壢區甘丹佛學會）日本佛教的日蓮正宗（主要傳教地區爲中壢區的中央大學、元智大學一帶，教徒以二校畢業生及在校生爲主）、創價學會（桃園區同安講堂、新民講堂；大溪區文化會館；龜山區龜山講堂；大園區桃園文化會館）等也都陸陸續續地在桃園地區成立道場，這使得桃園地區呈現新舊並陳、派系交錯，一幅欣欣向榮的景象。

在戒嚴時期，中國佛教會是臺灣地區層級最高的佛教團體，其下設有臺灣省分會和各縣市支會，早年桃園縣支會的成立曾有一些波折，雖說桃園縣佛教支會是成立於民國 40 年，[20] 但未獲中國佛教會同意，民國 47 年 3 月 9 日，「中國佛教會臺灣省桃園縣支會」再度成立，同年 4 月 2 日核准成立。[21] 民國 76 年解嚴後，人民團體法修訂規定，人民團體以行政區爲其組織區域，因此更名爲「桃園縣佛教會」，民國 103 年桃園縣升格爲直轄市，隨後「桃園

20 〈中國佛教會臺灣省分會第五屆第四次理監聯席會會議紀錄〉（中佛會 40 善已冬字第 64 號）。

21 中國佛教會，《中國佛教會暨縣市佛教會沿革及寺院簡介（上）》（臺北：中國佛教會，2010 年），頁 262。

縣佛教會」更名爲「桃園市佛教會」。在戒嚴時期的桃園縣支會，是屬於黨國體制下威權統治的一環，其表現在政治上的是對人民基本人權與參政權的限制，在社會上是對人民團體與社會運動的動員與控制，在文化上則是意識型態與傳播媒體的操控，[22] 談不上宗教自治。

解嚴後，中國佛教會威權不再，與其平行的佛教團體紛紛成立，如「中華佛寺協會」、「比丘尼協進會」、「國際佛光會中華總會」等，此後，所有的佛教團體唯有依靠服務會員，才能得到各會員（寺院、個人）的支持，影響所及，本市佛教的發展亦呈多元化。

三、桃園地區道教的發展

（一）清代

道教信仰何時傳入桃園地區？目前仍未有確切資料可資證明，如以「寺廟的出現早於僧道的抵達」來推論，[23] 至遲在清乾隆年間（1736-1795）本地區已經出現數所廟宇，作爲道教（含民間信仰）[24] 傳入桃園地區的證據應是可行的。

根據《新修桃園縣志・宗教禮俗志》的統計，本地區清代所建的道教或民間信仰廟宇依建廟時間排列爲：桃園市福德宮（桃園）、五福宮（蘆竹）、廣隆宮（平鎭）、大衆廟（蘆竹）、仁和宮（大溪）、福忠宮、重德宮（以上大園）、福明宮、褒忠祠（以上平鎭）、土地公祠（蘆竹）、三角林三元宮（龍潭）、福山巖（大溪）、錫福宮（楊梅）、溥濟宮（觀音）、福隆巖（蘆竹）、景福宮（桃園）、三層福安宮（大溪）、建安宮（平鎭）、福仁宮（大溪）、西廟（桃園）、頭重溪



圖 4：福安宮。（黃運喜攝）

22 蕭全政，〈國民主義：臺灣地區威權體制的政經轉型〉，《政治科學論叢》2（臺北：國立臺灣大學政治學系，1991 年），頁 74。

23 參考卿希泰主編，《中華道教簡史》，（臺北：中華道統出版社，1996 年），頁 394。

24 第一位評審委員建議本文將道教與民間信仰加以區隔，因臺灣許多廟宇將道教與民間信仰融合，已不容易區分清楚，故本文保留原來的敘述。

三元宮（楊梅）、龍元宮、永福宮（以上龍潭）、褒忠亭（蘆竹）、天后宮（新屋）、長德祠（桃園）、仁海宮（中壢）、武廟（桃園）、銅鑼圈三元宮（龍潭）、元聖宮（八德）、五福宮、福隆宮（以上大園）、鎮海宮（桃園）、福海宮（大園）、保障宮、后厝福德宮（以上觀音）、福興宮（新屋）、瑞源宮（大溪）、奉天宮（楊梅）、仁安宮（大溪）、文昌廟（桃園）、三元宮（楊梅）、員樹林三元宮（大溪）、海元宮（大園）、霄裡玉元宮（八德）、鎮撫宮（桃園）、富文宮、仁壽宮（以上大園）、東興宮（大溪）、鎮安宮（平鎮）、集義祠（楊梅）。

清代移民社會時的建廟因緣，大部分與對抗天災、疾病及番害有關，所供奉神明金身、香旗、香爐、香火袋等，有許多來自大陸原鄉，也有部分是直接從臺灣的一些公廟分香過來者。

由於來自大陸原鄉祖籍的不同，不同族群間的信仰常有一些差異，如屬漳州移民的開漳聖王信仰，建造許多主祀開漳聖王的廟宇，如：中壢區青埔青昇宮；大溪區仁和宮、復興宮、東興宮、福仁宮、瑞源宮；大園區五福宮、福隆宮；八德區聖王宮；平鎮區建安宮；觀音區復興宮；復興區福興宮。



圖 5：大溪仁安宮。（黃運喜攝）



圖 6：大溪福山巖。（黃運喜攝）



圖 7：五福宮。（黃運喜攝）


圖 8：福隆宮。（黃運喜攝）


圖 9：大溪復興宮。（黃運喜攝）

客家族群重視三山國王和義民信仰，較特殊的是本市主祀三山國王的廟宇僅有一座：龍潭區的永福宮，不過永福宮日後又將主祀神改爲三官大帝，將三山國王降爲配祀神，是極爲特殊的例子。本市的義民信仰，絕大多數的崇拜對象，爲平定林爽文、戴潮春之亂而犧牲的義民，主祀的廟宇有：桃園區義民廟、平鎮區褒忠祠、蘆竹區褒忠亭。由於開漳聖王、三山國王、義民爺等信仰，較具族群色彩。本市還有超越族群的三官大帝信仰，三官大帝即天官、地官、水官，爲太極界之神，亦稱「三官」、「三界爺」，又稱「三元」，爲道教較早供祀的神祇。由於三官大帝神格高，跨越族群界線，極受漢人的歡迎，本市主祀三官大帝的廟宇有：中壢區大崙崇德宮、興元宮、三聖宮；大溪區三元宮、永安宮；楊梅區三元宮（頭重溪）、啓明宮、三元宮（三湖里）、錫福宮；龜山區仁德宮；八德區三元宮、元聖宮；龍潭區永和宮、銅鑼圈三元宮、三和三元宮、三官宮、三角林三元宮、永福宮。

（二）日治時期

光緒 21 年（1895）6 月，日軍進攻桃園臺地，利用部分廟宇充作軍事或行政之用，如桃園鎭撫宮（兵營）、大溪福仁宮（野戰醫院、憲兵駐地）、楊梅錫福宮（兵營）、大園仁壽宮（新埔辦務署大坵園支署辦公廳）等；當遭到各地義軍的抵抗，日軍在增援反撲之際，也將桃園縣境內一些廟宇焚燬，以免讓義軍可因地利之而便攻擊日軍，這些被焚燬的廟宇，有大溪員樹林三元宮、龍潭龍元宮、文昌廟等。此外，有些廟宇遭其他單位占用，以致影響正常運作。

大正 4 年（1915）西來庵事件發生，其後臺灣總督府對臺灣宗教進行積極的調查，至大正 8 年完成《臺灣宗教調查報告書・第一卷》的編纂，調查基準時間爲大正 7 年 3 月末日，但「祠廟」部分爲是年 12 月末日。此次的調查項目頗細，寺廟分儒教、道教、佛教三者，齋教分先天、龍華、金幢三派。根據該報告書，[25] 桃園地區寺廟及齋堂數目：儒教寺廟 7、道教寺廟 76、佛教寺廟 1；先天派齋堂 2、龍華派齋堂 8、先天派齋堂 0。[26] 僧侶、道士、顧廟（俗人）、其他人數如下表：[27]



圖 10：大溪福仁宮。（黃運喜攝）

表 1：桃園區寺廟齋堂分類

種別		直轄	中壢	大嵙崁	楊梅壢	計
僧侶	住在寺廟	0	0	1	0	1
	住在齋堂	0	0	0	0	0
	住廟宇外	3	15	13	14	45
道士	住在寺廟	0	0	0	0	0
	住在齋堂	0	0	0	0	0
	住廟宇外	17	5	14	12	48
僧侶兼齋友	住在寺廟	0	0	0	0	0
	住在齋堂	0	0	0	0	0
	住廟宇外	0	0	0	0	0
道士兼齋友	住在寺廟	0	0	0	0	0
	住在齋堂	0	0	0	0	0
	住廟宇外	0	0	0	0	0

資料來源：筆者根據《臺灣宗教調查報告書・第一卷》自行整理。

25 已扣除原書「桃園廳」中包括「三角湧」（今新北市三峽區）、「咸菜硼」（今新竹縣關西鎮）部分。
26 臺灣總督府，《臺灣宗教調查報告書》（第一卷）（臺北：捷幼出版社影印，1993 年），附錄頁 2。
27 臺灣總督府，《臺灣宗教調查報告書》（第一卷），附錄 26-27。

種別		直轄	中壢	大嵙崁	楊梅壢	計
僧侶兼道士	住在寺廟	0	0	0	0	0
	住在齋堂	0	0	0	0	0
	住廟宇外	18	0	4	0	22
顧廟	（俗人）	33	9	14	7	63
其他	住在寺廟	0	0	0	0	0
	住廟宇外	0	0	0	1	1
總計		71	29	46	34	180

從上表得知，當時桃園縣的廟宇以道教居多，廟宇都沒有道士居住，而僧侶住在佛寺者僅一人，這大概與佛教寺廟爲香火廟性質有關，大部分寺廟由俗人顧廟。

日本統治者，在皇民化運動期間曾進行寺廟整理，其中以新竹州中壢郡實施得最徹底，整併的廟宇是以道教宮觀爲主，佛教因奉日本臨濟、曹洞等宗派，未被整併，當衆焚燬佛、神像，謂之「寺廟神升天」，此因七七事變後，日人爲恐臺灣人民叛亂或當中國內應，於是推行皇民化運動，推行正廳改善，[28] 並著手整理寺廟，建立神社，並以新竹州開始。昭和 13 年 11 月 11 日，州知事召開州下國民精神總動員參與會，通過「寺廟整理原則」，決定寺廟以全廢爲原則，但過渡期之方策，一鄉鎮得暫時保留一寺廟：中壢街仁海宮、平鎮庄建安宮、楊梅庄錫福宮、新屋庄長祥宮、觀音庄甘泉寺。[29]

在此會議上將中壢郡下全數 119 個團體，含 29 座寺廟、4 座齋堂、78 個神明會、8 個祖公會（祭祀公業），所屬財產共計水田 197 甲、旱田 78 甲，值市價 50 萬元，每年租佃收入 42,000 元，全部沒入設立教化財團。次年中壢街仁海宮舉行寺廟神升天祭，將泥塑神像用斧頭擊碎，木雕神像一部分燒燬，一部分由臺北帝國大學（臺大前身）土俗學教室保管。[30] 當中壢仁海宮舉行寺廟神升天祭時，楊梅奉天宮信徒不願寺廟被毀，神像被破壞，遂由信徒數十名，提出自願讓渡書將廟產值約 1 萬元，移讓給日本佛教臨濟宗，以求自保。

28 日治時期的正廳改善運動，是將日本神道教的神宮大麻供奉臺民家宅正廳中央，兩旁供奉佛神像及祖先牌位。參見：佚名，《正廳改善指導要綱》（臺中：臺中州神職會，1937 年），頁 9-13。

29 中壢郡祭祀聯盟著，釋慧岳譯，〈關於中壢郡下之寺廟整理〉，《臺灣宗教研究通訊》創刊號，頁 111。

30 參見李添春撰，《臺灣省通志稿‧人民志宗教篇》（南投：臺灣省文獻委員會，1956 年），頁 224-228。

（三）戰後至今時期

戰後臺灣的道教與民間信仰發展，與近代臺灣經濟發展情況息息相關，隨著經濟不斷發展，國民所得增加，自民國 60 年代開始，民眾在經濟改善，衣食無缺之後，開始將自宅改建，與民間興起住宅翻新的同時，「翻屋起大廟」的現象也在各地蔓延。桃園地區新建、改建、整修、擴建的廟宇，在民國 60 年代間，有 72 座，民國 70 年代間，有 50 座，民國 80 年代之後，則呈現大幅減少現象，其主要原因可能與經濟發展在民國 80 年代後期遭遇瓶頸、原有寺廟大都已重建、改建完成，新寺廟的申請因環境影響評估法、山坡地保育法、水土保持法等規範趨於嚴格有關。[31]

民國 70 年代中期，臺灣經濟異常熱絡，「臺灣錢淹腳目」的時期，各廟宇基本上也完成新建、改建、整修、擴建，信眾的捐款仍源源不絕，這時許多廟宇轉而從事社會福利工作，或捐款給宗教界籌辦的幾所大學。在社會福利的支出中，許多廟宇配合政府的冬令救濟，發放物資給低收入戶；也有廟宇對祭祀圈範圍內的各級學校頒發獎學金；或舉辦文化、藝術講座，以及從事環境、生態保護者。

根據桃園市政府文化局《桃園市寺廟名冊》統計，桃園地區已完成登記的道教寺廟有 190 座，占所有登記寺廟 290 座之 65.5％。寺廟常透過祭祀組織中的爐主、頭人等，動員所有執事人員及祭祀圈內的里民，收取丁口錢，準備祭祀用品、布置會場，在祭祀當天幾乎家家戶戶都參與，透過共同的祭祀儀式，讓里民對自己的居住地有高度的認同感，在香煙裊裊的祭祀空間，讓參與者共同感受到宗教的神聖性。於活動結束後，爐主帶領頭人、里民做場地復原，大家不分彼此的分工合作。祭祀組織透過舉辦宗教慶典，讓里民緊密結合，共同感受宗教信仰神聖的氛圍，同時也讓寺廟與居民的互動，成為地方的信仰中心。

四、桃園地區基督宗教的發展

（一）天主教

清代及日治時期天主教在桃園地區的發展，因限於資料難尋，目前仍不

31 黃運喜主撰，《新修桃園縣志・宗教禮俗志》，頁 160-161。

清楚。在戰後至今的發展，民國 57 年以前，大致上以在復興區對泰雅族原住民，以及在各鄉鎮眷村對軍眷的傳教最成功。石德（生卒年不詳）神父於民國 43 年開始在復興區傳教，配合「歸主運動」的推行，以及救濟物資的發放，至民國 47 年時已建立 15 座小聖堂。各鄉鎮眷村附近的天主堂，也對大陸來臺軍人、軍眷提供心靈上的慰藉，而救濟物資的發放與「醫療傳道」也顧及信徒生活的需求，所以成爲天主教信仰人口的大宗，於此相對的閩、客族群信仰人口，則顯得微不足道。





圖 11-12：龜山天主堂。（黃運喜攝）

到了民國 60 年代初期，復興區因人口外流也造成信徒人數的流失。在眷村傳教方面，隨著社會經濟的繁榮，救濟物資的發放與「醫療傳道」已難促成信教的動機，再加上民國 70 年代以後各眷村的逐步改建，新式的國民住宅取代以往空間狹窄的老舊眷村，一般社會大衆亦可購買改建後多餘的住宅，當眷村不再是單純的眷村，且呈零星分布，成爲天主教傳教的致命傷。[32]

經過將近 20 年傳教停滯時期，至民國 80 年代，桃園地區因工商業發展迅速，吸引了大批來自花蓮、臺東、屏東等山地鄉原住民，與許多來自菲律賓的外籍新娘、外籍勞工的遷入，教友人數也隨著大幅躍升，部分教堂在主日時還增加英文彌撒，以滿足外來信徒的需要。

（二）基督教

清光緒 11 年基督教長老教會馬偕（或稱偕睿理，George Leslie MacKay，

32 宋光宇，〈四十年來臺灣的宗教發展情形〉，《宗教與社會》（臺北：東大圖書公司，1995 年），頁 196。

1844-1901）牧師在桃園地區展開傳教活動，在今桃園區中南街賃屋爲會址開始，桃園地區其他教會陸續成立，如光緒 16 年成立南崁教會，光緒 18 年成立中壢教會，光緒 19 年成立大溪教會與龍潭教會。[33] 在日治時期的明治 30 年，基督教長老教會南崁教堂因山洪爆發，堂屋堂基，悉被沖毀。明治 33 年馬偕牧師等人，重建南崁教堂。明治 37 年經傳道師郭希信（1865- 卒年不詳）等發起，於公館頭街（今桃園區民生路）購地建立教會，大正 14 年中壢教堂因街道改正，遷建於石頭堡老街（今中平路），昭和 8 年長老教會於大園庄雙溪口設講義所，昭和 14 年中壢教會升格爲獨立教會，昭和 15 年大園庄雙溪口講義所亦升格爲獨立教會。[34]

臺灣在第二次世界大戰結束前，基督教只有長老教會與昭和 2 年傳入的眞耶穌教會，從《臺灣宗教調查報告書 · 第一卷》中得知，桃園廳在日治時期基督教中僅加拿大（加奈陀）長老教會在傳教。[35] 二次大戰期間，英美籍宣教師均回國，爲管制基督教徒，日本基督教會、日本組合基督教會、日本聖公會、救世團、日本美以美教會等五派，合併爲「日本基督教團」。桃園地區基督教徒隸屬加奈陀長老教會，昭和 13 年起，日人強迫在一切聚會及禮拜式之前，都須舉行唱日本國歌、遙拜皇宮等所謂的「國民禮儀」儀式。同時也不准用臺語做禮拜、講道、及教學。以後隨著戰事的變化，日本警察不斷的加強對長老教會的監視。許多教會幹部被徵調到南洋參戰，以至於面臨教務難以爲繼的困境。[36]

本文依據〈從歷史角度鳥瞰遷臺教會的大環境〉一文，將戰後桃園地區基督教的發展分成以下四期：1.1949-1965 移植期：西差會來臺高峰期；2.1965-1979 停滯期：移植教會發展的危機期；3.1979-1987 轉型期：教會致力本土化期；4.1987-2002 發展期：展開華人宣教期。[37] 各族群中基督徒比例分配得知，原住民信主的比例最高，其次爲戰後來自大陸各省市之新住民，閩南人與客家人的比例極低。這種現象類似與天主教，大致上以在復興區對泰雅族原住民，以及在各鄉鎮眷村對軍眷的傳教最成功。

33 桃園縣文獻委員會編，《桃園縣志・卷二・人民志・宗教篇》，頁 228-229。
34 桃園縣文獻委員會編，《桃園縣志・卷二・人民志・宗教篇》，頁 229-231。
35 當時在臺灣傳教的尚有：日本基督教會、日本聖公會、日本組合基督教會、救世團、日本美以美教會、天主教、布蠟教、英國長老教等。
36 參見瞿海源，〈三十年來我國基督教發展趨勢的初步探討〉，《中國社會學刊》，期 6（1982 年），頁 15-28。
37 由於陳文發表於 2002 年，所以將第四期的結束時間為 2002 年。

戰後基督教在桃園地區的宣教，以長老教會成效最好。基督教長老教會自民國 36 年孫雅各（Games Ira Dickson，1900-1967）牧師向角板鄉（今復興區）泰雅人傳道開始，經民國 40 年在臺北將南北兩大會合併成立臺灣基督長老教會總會。歷經民國 43-53 年的「倍加運動（PKU）」，及民國 55-60 年間的「新世紀宣教運動」，民國 60-65 年的「忠僕運動」，民國 66-67 年的「自立互助運動」，民國 67-80 年的「信徒什一增長運動」，民國 80-88 年的「2000 年福音運動」，民國 89-99 年，民國 100-104 年的「一領一 ‧ 新倍加運動」，[38] 派遣許多牧師長期的在各地宣教，至今成立有 62 間教會，是桃園地區規模最大的基督教派。其他教派成立的教會數目超過 10 間的有：眞耶穌教會，成立 21 間教會。其他成立超過 10 間教會的教派有：地方教會（13 間）；浸信會（12 間）；教會聚會所（召會）（12 間）。[39]

民國 93 年「基督教客家福音協會」積極從事客家宣教工作，並以桃園、新竹、苗栗縣爲重點地區，於次年提出「客家教會 10 年倍增運動」，在不違反教義的情況下，推動轉化華人的祭祖文化，逐漸打破客家族群是基督宣教鐵板一塊的傳說。

在桃園市設立教會的基督教派有：中國神召會、中華循理會、中華聖潔會、臺灣宣道會、臺灣聖教會、地方教會、安息日會、行道會、布道會、改革宗長老會、長老教會、門諾會、信義會、拿撒勒人會、浸信會、眞耶穌教會、復華眞耶穌教會、眞道教會、基督徒聚會處、崇眞堂、教會聚會所（召會）、貴格會、新約教會（錫安山）、聖經教會、路德會、衛理公會、錫安堂、靈糧堂、中華福音道修德會、中華海外宣道會、基督教中宣拓荒教聯會、基督教聖經聖潔會、新生教團、基督教臺灣福音會、中華聖召會、印尼雅加達作特利教會、基督恩典宣教團、基督教腓立錫安教會、錫安基督教會、臺灣聖民教會、安提阿中央教會等 40 多個教派。桃園地區上述這些教派，所屬教會數量最少者僅 1 座，多者有 60 餘座（長老會），差距相當的大。有許多教會信徒在 10 人以下，並以租賃的房舍爲教會會址，神職人員及信徒變化大，加上教會經常遷移，資料保存不易等原因，以致成爲失去歷史傳承的教會。[40]

38 賴聖玟，《從倍加到新倍加——探討臺灣基督長老教會的宣教神學》，臺北：臺灣神學院神學研究所到學碩士論文，2012 年，頁 6-35。
39 本文作者田野調查的統計。
40 黃運喜主撰，《新修桃園縣志‧宗教禮俗志》，頁 259。

五、桃園地區一貫道及其他宗教的發展

桃園地區除了傳統的佛教、道教、基督宗教之外，尚有一貫道及其所衍化出來的宗教或派別、伊斯蘭教、理教、天帝教、天德教、耶穌基督後期聖徒教會（摩門教）、眞光教團等宗教，這些宗教來源各異，各有傳承與經典，使本地區宗教發展呈現多元化。

（一）一貫道、中華聖教總會、天道、彌勒大道

民國35年，一貫道正式由大陸傳到臺灣，成功的吸收了許多齋教信徒，並在衆多「鸞堂」倡導「三期末劫」、「三曹普渡」思想的推波助瀾下，並突破內政部與警備總部的查禁與封鎖，以家庭佛堂爲傳教據點，並在大專校院、工廠等地成立伙食團，早期所度道親以勞工、農民及小商販基層社會人士爲主，至民國50至60年之際，逐漸向中、上層社會發展，知識界及官員、商賈求道者逐漸增加，至民國70年代更爲蓬勃，並大舉向海外發展。迄今已成爲一個佛堂遍布全臺，道親普及各階層，擁有數百萬人之大道場。

一貫道總會桃園縣支會設於中壢區南園路，佛堂有公共佛堂及家庭佛堂，公共佛堂在民國76年之前，有許多加入佛教會或道教會，此後則直接登記在一貫道名下。根據桃園市政府《桃園市寺廟名冊》，屬於一貫道的公共佛堂有19座。如：龜山的全眞道院、忠恕道院、中一堂（以上基礎組）、元德寶宮（寶光組）；桃園的瑞化堂、林山堂（以上文化組）、育德講堂（浩然講堂）、紹興講堂（寶光祖）；中壢的天和堂（基礎組）；大溪的文化堂（文化組）；龍潭的般若妙園（中庸組）、興毅總壇（興毅組）；新屋的光耀佛堂（發一組）；平鎭的天罡佛堂（正義組）等。[41]

一貫道在臺灣傳教過程中，除經歷內政部與警備總部的查禁、外界的誤解、劉率眞（生卒年不詳）師母及師兄派的競爭，及民國69年至70年間（1980-1981）對仙佛聖訓質疑的「大考」，造成大量道親離開道場，[42] 有的皈依佛教，有的自立門戶，從從一貫道衍生成立的中華聖教總會、天道、彌勒大道等。

中華聖教總會與一貫道的傳承，在前十八祖與孫慧明師母部分相同，他們稱弓長祖（張天然，1889-1947）爲白陽初組、子系祖（孫慧明，1895-

41 黃運喜主撰，《新修桃園縣志・宗教禮俗志》，頁313-314。
42 如大乘禪功創辦人彭金泉（1949-2010）即於此時離開發一組。

1975）為白陽二祖，子系祖於庚子（民國 49）年暗傳道脈與白陽三祖天真古佛，任收圓歸一理，大辦收圓之教。[43] 至於中華聖教總會在桃園縣是否有公共佛堂仍有待調查。[44]

民國 79 年一貫道系統中以劉師母為首的「劉師母派」，向內政部申請成立社團法人，名為「中華民國民國天道總會」簡稱「天道」，並向法院完成社團法人登記。天道在桃園地區設有天輝、天瑛、天啓、天盛、天晢、天研、天徠等佛壇。[45]

彌勒大道創教宗師為王好德（1921-1999）老院長，於民國 37 年求道，在月慧師母（孫慧明）駕前辦事跑腿，盡心盡力，固守道盤，承續天命，協助各國道場發展，月慧師母曾慈賜「高山」之字，後以「高山愚人」自稱，民國 76 年在新竹市設立天恩彌勒佛院，毗鄰新竹科學園區，民國 89 年由汪慈光（生年不詳）院長遷移至新竹縣峨眉鄉，民國 90 年 5 月，彌勒大道獲內政部認可為新興宗教。彌勒大道在桃園區宏昌六街設有聖化分會。[46]

（二）伊斯蘭教

明末鄭成功時有泉州郭氏穆斯林，遷居淡水、鹿港等地，建寺守教，但因日人皇民化而式微；其後民國 38 年，中央政府播遷來臺，當時大陸穆斯林隨政府遷臺者不下數萬人，而其中多為軍、公、教人員，生聚教訓，於茲 50 餘載，結婚生子，已見三代。[47]

現桃園地區有兩座清眞寺，其一為位於中壢區龍東路的龍岡清眞寺，民國 43 年滇、緬邊區游擊部隊撤退回臺之教胞及其眷屬，且多服務於軍公教各界，散居於桃園、新竹各地，因距離臺北較遠，不能常至臺北清眞寺誦經禮拜而引以為憾。嗣於民國 52 年，由退役軍人馬興之（生卒年不詳）、王文中（生卒年不詳），與軍眷李如桂（生卒年不詳）、馬美鳳（生卒年不詳），以及忠貞村十餘戶教胞興建一小型清眞寺，以應需要。自民國53年成立以來，即成為桃竹苗地區伊斯蘭教的教信仰中心，並於民國 78 年重建。現址占地

---

43 行政院內政部早期網站，〈宗教簡介：一貫道〉，http：//www.moi.gov.tw，下載日期：2006 年 5 月 17 日。

44 黃運喜主撰，《新修桃園縣志・宗教禮俗志》，頁 314-315。

45 黃運喜主撰，《新修桃園縣志・宗教禮俗志》，頁 315。

46 行政院內政部早期網站，〈宗教簡介：彌勒大道〉，http：//www.moi.gov.tw，下載日期：2006 年 5 月 17 日。

47 參考行政院內政部早期網站，〈宗教簡介：伊斯蘭教〉，http：//www.moi.gov.tw，下載日期：2006 年 5 月 17 日。

392坪，規劃爲一棟拜殿，可容納150多位教親同時禮拜。民國80年代開始，以外配及外勞爲主的印尼穆斯林，在每週五中午大禮拜時大量湧進寺內，一同念經禮拜，使該寺信仰力量更爲鞏固、茁壯。[48]

大園清眞寺是桃園地區第二座，也是臺灣第七座清眞寺，位於桃園捷運大園站附近，由桃園大溪出身的黃金來（生年不詳），與其印尼籍的妻子黃麗珊（生年不詳）以販賣「印尼便當」的方式籌款並尋求各種組織協助興建，於民國102年6月9日完工並正式開放，民國105年4月24日臺灣輔導穆斯林協會成立，將總部設於寺中。[49] 由於桃園地區有爲數眾多的印尼籍外配與勞工，大園清眞寺成立，對於住家或工作在大園、觀音、中壢、楊梅等地的穆斯林外配或勞工，可就近參加禮拜。

（三）其他宗教

1. 理教

理教於戰後傳入臺灣，由總領正趙東書（1898-1981）曾於民國39年春召集教友在臺復教，恢復中華理教總會。據《臺灣省通誌》及《臺灣省各縣市寺廟概況》記載，民國52年在桃園市介壽路設立聚善堂公所，[50] 民國59年於桃園市中埔里設立桃園堂公所，這兩個公所所屬信徒約200餘人。[51] 至今聚善堂公所與桃園堂公所未見寺廟登記。

2. 天帝教

天帝教是由首任首席使者李玉階（1901-1994）在80高齡時所創之宗教，民國71年2月15日內政部准許天帝教自由傳播，民國75年7月16日內政部准許設立「財團法人天帝教」，爲當時中華民國十大宗教之一。

天帝教的組織由首席使者主持「極院」，爲行使職權的最高組織，下設「始院」，爲全球弘教中心，並於各洲分設「統院」，各國分設「主院」，各省或院轄市分設「掌院」，各縣市分設「初院」，並於各鄉鎮或相當地區設「堂」或「天人親和所」，爲教院之基層組織。其中在桃園地區有「桃園縣初院」

48 黃運喜主撰，《新修桃園縣志・宗教禮俗志》，頁322。
49 維基百科，〈大園清真寺〉，https://zh.wikipedia.org/wiki/% E5% A4% A7% E5% 9C% 92% E6% B8% 85% E7% 9C% 9F% E5% AF% BA，2018年6月25日。
50 臺灣省民政廳編輯，《臺灣省各縣市寺廟概況》（南投：臺灣省民政廳，1975年），頁（桃）4。
51 李添春原修，王世慶整修，《臺灣省通誌・宗教篇》（南投：臺灣省文獻委員會，1956年），頁269。

一所，設於桃園區中央街；另有「天鎮堂」一座，設於平鎮區崇德街。[52]

3. 耶穌基督後期聖徒教會 [53]

「耶穌基督後期聖徒教會」原稱「耶穌基督末世聖徒教會」，[54] 俗稱「摩門教」，於民國 45 年起在臺灣地區傳教，民國 90 年成立桃園支聯會。在臺灣該教會給人最深刻的印象是兩位傳教人員，騎著一高一低的腳踏車，穿梭在大街小巷中傳教，形成特殊的街頭景觀。耶穌基督末世聖徒教會在桃園地區的組織有：桃園區第一、第二、第三分會，八德區八德分會，中壢區中壢分會，楊梅區楊梅分會，龍潭區岡山分會。

4. 真光教團

眞光教團爲從日本傳進臺灣的一個新興宗教團體，民國 85 年 4 月 18 日在臺灣成立宗教財團法人，總會設立於臺北市松江路，其後因應各地教務需要，陸續成立各地連絡處或道場，其中桃園地區連絡所設於桃園區福昌街。[55]

5. 亥子道宗教

亥子道宗教成立時間是在民國 73 年，由創道之始祖：「天眞師祖——玄智明師」、「天眞師母——玄慧師母」，在臺北市創立。民國 80 年成立中壢分宮：宏文宮，接著全臺各地分宮紛紛成立。其中位於桃園地區者有：中壢區德興宮、濟衆宮、勝豐宮、讚許宮、桃園區懷恩宮等。[56]

6. 世界新興宗教臺灣唯心聖教

世界新興宗教臺灣唯心聖教是由混元禪師（俗名張益瑞，1944-）創辦，混元禪師於民國 72 年在臺中市成立「易鑰社」，開始行道，民國 90 年創立「唯心聖教」，以「養賢蓄才、振民育德、高尚其志、天下太平」爲創教宗旨，民國 104 年正名爲「世界新興宗教臺灣唯心聖教」，並得到內政部臺內字第 1040015134 號函認可爲臺灣之獨立宗教。目前在臺灣設有 41 處道場，

---

52 巨克毅，〈天帝教簡介〉，天帝教同奮巨克毅教授提供。

53 行政院內政部早期網站，〈宗教簡介：耶穌基督末世聖徒教會〉，http：//www.moi.gov.tw，下載時間：2006 年 5 月 17 日。另參考 2004 年 8 月作者之實地調查。

54 感謝第一位審查委員告知耶穌基督後期聖徒教會改名之事。另第二位審查委員建議將本宗教併入基督教，因考慮本宗教除《聖經》（被修改過）外，另有《摩爾門經》（The Book of Mormon）、《無價珍珠》、《教義和聖約》三部正典，與傳統基督教性質有較大的差異，故以一新興宗教視之。

55 黃運喜主撰，《新修桃園縣志・宗教禮俗志》，頁 325。

56 黃運喜主撰，《新修桃園縣志・宗教禮俗志》，頁 315。

總本山爲南投縣國姓鄉的禪機山仙佛寺，位於桃園地區的分寺有：中壢區的中壢道場、八德區的八德道場、龍潭區的天醫道場、桃園區的桃園道場。[57]

六、桃園地區宗教與文化資產保存

民國 94 年 2 月，文化資產保存法大幅修訂，配合聯合國教科文組織的做法，大幅修正文化資產的定義，將文化資產項目增爲七項，涵蓋人類物質、精神文化（非物質文化），較傳統的界定更爲周延。桃園市政府文化局依該法經相關程序審查，通過「竹圍福海宮飛輦轎、過金火」與「大溪普濟堂關聖帝君聖誕慶典」爲桃園市非物質文化資產。



圖 13：大溪普濟堂。（黃運喜攝）

（一）竹圍福海宮飛輦轎、過金火

福海宮位於大園區竹圍里，主祀神爲輔信王公。清咸豐 4 年（1854）初建，明治 44 年衆信倡議增建前殿，至大正 2 年竣工，民國 47 年，重建中庭，民國 51 年重修，至民國 59 年完竣，民國 80 年重修，至民國 84 年竣工，民國 92 年，完成鐘鼓樓工程。每年農曆 3 月初 8 日輔信王公誕辰，儀式有傳統誦經、祝壽、「飛輦轎、過金火」，因「飛輦轎、過金火」具有以下意義，文化局於民國 103 年 4 月 9 日發布爲無形文化資產：

1. 神尊過火爲民間常見之潔淨儀式，福海宮過金火保存信仰習俗的純樸性，兼具傳統性與文化性。
2. 福海宮過金火規模盛大，尤其輦轎過程騰空飛舞的飛輦轎，極具祭祀文化特色，加上地方民衆積極參與，凝聚地方向心力，在北臺灣地區具有指標性特色，深具地方性。

57 李銘鵬，《混元禪師與唯心聖較之研究》，新北：天主教輔仁大學宗教學系碩士論文，2018 年，頁 16-20、25-26。

3. 廟宇本身的歷史價值與未來配合航空城發展的空間改變需承載之信仰圈 58 使命，值得肯定。

4. 地方菁英積極參與，福海宮管理委員會運作健全，適任保存工作。[59]

（二）大溪普濟堂關聖帝君聖誕慶典

普濟堂位於大溪區普濟路，主祀關聖帝君、孚佑帝君、九天司命眞君（合稱三恩主）。明治35年於民宅供奉，明治36年整修後成公廟，明治39年改建，民國 51 年修建，至民國 54 年完竣。每年農曆 6 月 24 日，關聖帝君聖誕慶典儀式因具有下列意義，文化局於民國 104 年 3 月 26 日發布爲無形文化資產：

1. 關聖帝君是全國性的大神供奉，祭典活動主要由儒教三獻禮、齋教科儀與民間迎神遶境儀式所組成，爲其他地方少見之廟會形式，深具文化性。

2. 普濟堂近百年的發展是起於民間私人供奉，而鸞堂運作是經建廟走向公衆信仰，以至成爲地方上重要的慶典，變遷過程階段分明，深具歷史性與傳統性。

3. 祭典活動起源於日治時期，由地方具有行業特色之「社頭」組織爲主體舉行遶境活動，且與他地關公信仰有別，具鮮明地方特色與典範性。

4. 普濟堂管理委員會組織健全，辦理相關活動熟稔，經年有成，足以適任保存工作。

5. 普濟堂關聖帝君遶境爲北臺關公信仰極具特色者，尤其社頭文化更爲全臺所獨有，具傳統性、地方性、歷史性、文化性、典範性等特色。[60]

七、結語

以上大致敘述了從清代以來桃園地區的宗教發展，以下提出本文的總結：

清代整個臺灣佛教界出家人不多，且素質低落，不能精通佛理，平日以經懺或幫人顧廟維生，影響所及，在桃園地區的佛教就偏向於「民間佛教」或「通俗佛教」，以及雜揉三教信仰的齋教爲主。日治時期除延續清代的情況外，尙有來自日本佛教如曹洞宗等五個宗派之布教。當日本殖民政府發現

58 本文依桃園市政府文化局之公告內容「信仰圈」而非傳統的「祭祀圈」，信仰圈範圍較廣，較適合將來航空城土地徵收後，村落的解散與居民重組後的情形。

59 桃園市政府文化局，〈無形文化資產〉，https://goo.gl/phYBbk。

60 桃園市政府文化局，〈無形文化資產〉，https://goo.gl/cAfL4E。

臺灣的佛教寺院性質特殊，無法如同日本一樣設置「總本山」制，於是轉向與齋堂及地方公廟合作，使之成爲日本佛教各宗的聯絡寺廟。此外，大湖法雲寺及五股觀音山淩雲寺派下法脈，也在桃園地區繁衍，因法徒與所屬寺院衆多，長期與地方互動，影響力至今仍然未減。

戰後桃園地區的佛教，組織上先有中國佛教會系統的桃園縣支會、桃園縣佛教會，桃園市佛教會等變更。解嚴以後，因人民團體法開放人民自由結社，許多與中國佛教會平行的社團，紛紛成立，本市佛教的發展亦呈多元化。中國佛教會最大的功能是透過中國佛教會每年的傳戒，成功的將本市內許多「齋友」或「齋姑」變成比丘或比丘尼，齋堂逐漸地變成佛寺。但在舉辦三壇大戒方面，僅民國93年大溪妙法寺及民國103年桃園佛教蓮社各舉辦一次，在臺灣各縣市而言，次數算是相當少的。

桃園地區有中壢圓光佛學院、觀音佛教弘誓學院兩所重要佛教教育單位，爲佛教教培育了許多的義學研究人才。另佛光山、法鼓山、中台山、慈濟功德會、香光僧團，甚至藏傳佛教、日本佛教的日蓮正宗、創價學會等也都陸續地在桃園地區成立道場，這使得桃園地區佛教發展呈現新舊並陳、派系交錯，一幅欣欣向榮的景象。

清代桃園地區興建道教寺廟的因緣大部分與對抗天災、疾病及番害有關，所供奉神明金身等神聖物件，有許多來自大陸原鄉，也有部分是直接從臺灣的一些公廟分香過來者。因移民的關係，主祀開漳聖王、義民爺等神明的寺廟，與閩客族群分布有很密切的關係。但跨出地域性質，主祀三官大帝的廟宇，分布在南、北桃園地區，是閩客族群都接受的信仰。

日治初期，桃園地區廟宇以道教居多，道教各廟宇都沒有道士居住，大部分寺廟由俗人顧廟。在皇民化運動期間，中壢郡受到寺廟整理的影響，除少數寺廟被保留外，其他非佛教信仰的寺廟受到極大的損毀。戰後至今，桃園地區已完成登記的道教寺廟有190座，占所有登記寺廟290座之65.5％。寺廟常透過祭祀組織的運作，結合祭祀圈內的所有信衆，透過共同的祭祀儀式，讓里民對自己的居住地有高度的認同感，與里民緊密結合，同時也讓寺廟與居民的互動，成爲地方的信仰中心，許多寺廟因祭祀圈制度，廟會時期共同的祭祀成爲許多家族子孫相繼的傳統。

清代時期馬偕牧師曾建立南崁、中壢、大溪和龍潭等教會，後經日治時期即戰後數十年的努力，基督教長老教會是桃園地區教會數量最多，影響力最大的一個教派。

民國 93 年起「基督教客家福音協會」積極從事客家宣教工作，提出「客家教會 10 年倍增運動」，在不違反教義的情況下，推動轉化華人的祭祖文化，逐漸打破客家族群是基督宣教鐵板一塊的傳說，是後續發展值得注意的。

桃園地區尚有一貫道、伊斯蘭教、理教、天帝教、耶穌基督後期聖徒教會、眞光教團、亥子道宗教、世界新興宗教臺灣唯心聖教等，展現出本地區的信仰自由與多元化。

桃園市政府文化局依文化資產保存法並經相關程序審查，通過「竹圍福海宮飛輦轎、過金火」與「大溪普濟堂關聖帝君聖誕慶典」爲桃園市非物質文化資產。

桃園地區如同臺灣其他地方一樣，宗教發展呈現「百花齊放、百鳥齊鳴」的多元化景象。在社會日趨複雜，人類心靈普遍空虛的今日，如何將宗教指導人類精神生活，趨向超拔昇華，享受清淨安逸的樂趣，又能避免陷入迷信與盲目崇拜、斂財的陷阱，是各宗教團體與信衆雙方的重要課題。

徵引書目

一、專書

中壢郡祭祀聯盟著，釋慧岳譯

2006，〈關於中壢郡下之寺廟整理〉，《臺灣宗教研究通訊》創刊號。

巨克毅

2005，〈天帝教簡介〉，天帝教同奮巨克毅教授提供。

佚名

1937，《正廳改善指導要綱》。臺中：臺中州神職會。

1969，《明治百年紀念佛教大年鑑》。東京：佛教タイムス社。

1995，《臺灣淨土》。日本福岡：淨土宗教安寺。

宋光宇

1995，《宗教與社會》。臺北：東大圖書公司。

李亦園

1992，《文化的圖像》（下）。臺北：允晨出版公司。

李添春

1956，《臺灣省通志稿 ・ 人民志宗教篇》。南投：臺灣省文獻委員會。

1956，《臺灣省通誌 ・ 宗教篇》。南投，臺灣省文獻委員會。

李銘鵬

2018，《混元禪師與唯心聖較之研究》。新北：天主教輔仁大學宗教學系碩士論文。

施德昌

1941，《臺灣佛教名蹟寶鑑》。臺中：明德寫眞館。

胎中千鶴

1998，〈日本統治期臺灣における臨濟宗妙心寺派の活動－1920~30年代を中心〉，《臺灣史研究》號16。

桃園縣文獻委員會編

1964，《桃園縣志•人民志•宗教篇》。桃園：桃園縣文獻委員會。

陳祥水主持

2005，《南桃園民間信仰基礎調查研究計畫期末報告》。桃園：國立中央大學客家研究中心。

卿希泰主編

1996，《中華道教簡史》。臺北：中華道統出版社。

野口勇（編）

1985，《龜山庄全誌》。臺北，成文出版社。

黃運喜、闞正宗

2011，〈日治時期桃園地區宗教發展〉，《戀戀桃仔園–桃園文學與歷史研習會論文集》，桃園：萬能科技大學。

黃運喜主撰

2010，《新修桃園縣志 · 宗教禮俗志》。桃園：桃園市政府。

溫國良編譯

2001，《臺灣總督府公文類纂宗教法規史料彙編（明治二十八年至昭和二十年）》。南投：臺灣省文獻委員會。

2001，《臺灣總督府公文類纂宗教史料彙編（明治三十四年六月至明治三十五年八月）》。南投：臺灣省文獻委員會。

臺灣總督府

1993，《臺灣宗教調查報告書》（第一卷）。臺北：捷幼出版社影印。

臺灣省民政廳編輯

1975，《臺灣省各縣市寺廟概況》。南投：臺灣省民政廳。

賴聖玟

2012，《從倍加到新倍加──探討臺灣基督長老教會的宣教神學》。臺北：臺灣神學院神學研究所到學碩士論文。

蕭全政

1991，〈國民主義：臺灣地區威權體制的政經轉型〉，《政治科學論叢》2。臺北：國立臺灣大學政治學系。

瞿海源

1982，〈三十年來我國基督教發展趨勢的初步探討〉，《中國社會學刊》，期6。

二、網頁文獻

行政院內政部早期網站， 2006 年 5 月 17 日，〈伊斯蘭教〉http：//www.moi.gov.tw。

桃園市政府，2018 年 6 月 25 日，《桃園市寺廟名冊》https://goo.gl/pyBEVS。

桃園市政府文化局，2018 年 6 月 25 日，〈無形文化資產〉https://goo.gl/cAfL4E。

維基百科，2018 年 6 月 25 日，〈大園清真寺〉https://goo.gl/TqzXWr。

《桃園文獻》，第6期，2018年9月，頁33-52

略論大溪齋明寺早期建築與供像風格

陳清香*

摘要

大溪齋明寺是一座具有 170 餘年歷史的著名古剎，創建於清道光年間（約 1840 年）。至今已歷經九代住持的經營，在法統上早先承襲普陀山、龍華齋教、鼓山曹洞宗、日本曹洞宗、法鼓山等六系統不同的宗門，每一宗門各具其不同的法統源流與時代的因素，代代相傳，從未間斷。

本文首先追溯大溪一地在清代早期的命名、漢人在此地的開發、周圍的環境，以及固有的信仰等，進而就齋明寺在早期（日治以前）齋明堂的時代所砌建的建築、所供奉的尊像作創建的沿革與風格的分析。

就建築物而言，早期建築物布局典雅，大殿呈現了早期閩南式民居的莊重古樸，其裝飾手法和棟樑架構具有甚高的藝術價值，民國 74 年已被內政部指定為三級古蹟。其他所遺石燈籠、敬字亭、萃靈塔等也表現了客家、閩南、清朝、日式等不同族群與先後時代的特色。

就供像而言，計有觀音、佛像、地藏、目蓮、註生、土地、伽藍、韋馱、布袋、達摩、羅因等，涵蓋了佛教、齋教、民俗宗教等不同體系的尊像，也反應了臺灣傳統宗教發展史上的特殊風貌。

關鍵詞：大溪齋明堂、齋教、齋明寺大殿、靈塔斜陽

*中國文化大學史學系兼任教授

一、前言

大溪齋明寺（圖 1）是一座具有 170 餘年歷史的著名古刹，由李阿甲（性悅法師，生卒年不詳）創建於清代道光年間，至日治時代以前經歷了五代住持。在法統上，自第一代住持建立以來，先後承襲了普陀山、龍華齋教、鼓山曹洞宗、日本曹洞宗等五系統不同的宗門。民國 87 年（1998）第六代住持會觀師（江張仁 1918-1999）將齋明寺獻給法鼓山聖嚴老和尚（1930-2009），是爲第七任住持，此代表著齋明寺在法統傳承上邁向第六系統的階段。總計自創立至今，共歷經八代住持的經營，即將進入第九代住持的時代，而所承襲的 6 個系統宗門中，各具其不同的法統源流與時代的因素，代代相傳，從未間斷，此反映了臺灣傳統宗教發展史上的特殊風貌。



圖 1：大溪齋明寺正殿前。（陳清香攝）

齋明寺的建築物布局典雅，大殿呈現了早期閩南式民居的莊重古樸，其裝飾手法和楝樑架構具有甚高的藝術價值。民國 74 年已被內政部指定爲三級古蹟。寺內所典藏的書畫文物超過 200 件以上，包括前清、日治、戰後等各代的名僧、政要、文人、書畫師、工匠、雕塑家等的名蹟，在宗教史、藝術史、文化史上，均可彌補當代流傳史料的不足，十分珍貴。

民國 92 年本人因申請研究計畫，接受國科會的補助，草擬了《大溪齋明寺志》文稿。本人爲撰述內容，也獲得法鼓山的協助，約定完成寺志，與助理多次進入齋明寺內巡禮道場，考查文物，並親自採訪江張仁居士父女，聽其口述豐富的史蹟，而一一加以筆錄。此志書內容雖大致已完稿，但多年來，與志書相關內容，除了曾整理出〈大溪齋明寺的傳承宗風〉一文，[1] 與〈齋明

1 〈大溪齋明寺的傳承宗風〉一文，首刊於《中華佛學學報》，期 13（2000 年 5 月），頁 307-322。後結輯於陳清香，《臺灣佛教美術的傳承與發展》（臺北：文津出版社，2005 年），頁 55-78。

寺舊藏捲軸佛畫──以三寶佛畫爲例〉[2]一文，先後刊登於《中華佛學學報》，並曾介紹部分齋明寺所藏文物書畫逐期刊載於《人生雜誌》之外，其他部分卻一直未曾出刊。今蒙桃園市政府文化局《桃園文獻》編輯團隊的邀約，爲齋明寺的歷史文獻撰稿，因此本文僅以日治時代以前的早期建築與供像爲例，簡略的討論其風格特色，其餘再待後緣，文中所附圖片皆爲筆者早年爲完成寺志所先行拍攝。

本文中首先追溯大溪鎮（今大溪區）的開發，再進入齋明寺的創建過程，分節述其特色如下。

二、大溪的開發溯源

（一）清代的大嵙崁

齋明寺座落於桃園市大溪區光明里齋明街 153 號。而大溪這個地方，考古學家曾發現有史前石器，先住民泰雅族已聚集此地有相當長的一段時間，泰雅族命名此地爲「大姑陷」（Takaham），意即大水之意。明末鄭成功（1624-1662）來臺曾施行撫番政策，在此地設霄裡社。清初繼續撫番工作，同時帶來了漢人的開發，在行政區劃上，清初臺灣設一府三縣，大溪屬臺灣府諸羅縣。到了雍正元年（1723），清廷在半線以北設彰化縣，在縣北設淡水分府，雍正 9 年成立淡水廳，廳治設在竹塹，大姑陷便是受淡水廳所管轄。乾隆 18 年（1753），有謝秀川[3]來開闢此地，住民漸多。

道光 9 年（1829），陳壽祺（1771-1834）編纂《重修福建通志》時，所附的「臺灣府山險水道關隘古寨疆域圖」，首見「大姑嵌」之名，同治 10 年（1871），陳培桂（生卒年未詳）編修《淡水廳志》時，亦沿用之。

咸豐 6 年（1856）林本源家族來此地建大宅邸，高築門樓城郭，區劃街衢。而同治 4 年月眉李騰芳（1814- 卒年不詳）中了舉人，將「大姑崁」寫成「大科嵌」，光緒 11 年（1885）巡撫劉銘傳（1836-1896）設撫墾局，改地名稱「大嵙嵌」，派兵駐屯，興殖產業，其後光緒 20 年唐景崧（1841-1903）廢撫墾局，置南雅廳。[4]

---

2 〈齋明寺舊藏捲軸佛畫──以三寶佛畫為例〉首刊於《中華佛學學報》，期 16（2003 年 7 月），頁 325-346。後結輯於陳清香，《臺灣佛教美術的傳承與發展》，頁 79-112。

3 謝秀川來臺墾拓時間及籍貫，諸家說法不一，史實待考。

4 參考呂傳命，《桃園縣大溪鎮概況》（桃園：大溪鎮公所，1957 年）。

不過「大姑陷」無論被寫成「大姑崁」，或後再改成「大科崁」、「大嵙崁」等，都是源於平埔族或高山族的語言 Takaham。[5] 而「大嵙崁」之名，一直沿用到日治大正 9 年（1920），才改稱大溪。清末臺灣建省時臺北府下轄四縣，即淡水、新竹、基隆、宜蘭等，大嵙崁屬新竹縣。到了日治時代大正 10 年，全臺劃分成五州二廳。大嵙崁改稱大溪，隸屬於新竹州大溪郡，設大溪郡役所。而齋明堂座落於新竹州大溪郡大溪街員樹林五番地，昭和 7 年（1932）刊行的《全臺寺院齋堂名蹟寶鑑》即將此地址紀錄爲齋明堂的所在地。[6]

民國 40 年，國民政府調整地方行政區劃，臺灣省轄 16 縣，新設桃園縣（原爲新竹州桃園、中壢、大溪三郡），轄大溪鎮。民國 61 年，桃園升格爲縣轄市，大溪和楊梅成爲桃園縣的兩大鎮。

（二）大溪農業的發展

漢人的開發，早在乾隆初年便有閩人開發員樹林地區，乾隆 18 年粵人謝秀川、賴基郎來此地開墾，爲霄裡社龜崙社管事，招墾大嵙崁一帶的土地，粵東邱、廖、古、張、戴、倪等諸姓農民，分段拓殖石墩庄（今大溪區月眉里）至內柵（今大溪區康安里）及田心子庄（今大溪區一心里）一帶，乾隆 20 年漳州人袁朝宜也來墾拓，開墾栗子園、缺子一帶（大溪瑞興里）的荒埔。乾隆 30 年間，墾民已在大科崁左岸地區，建立了頂埔庄（今大溪區仁善里）、員樹林庄（今大溪員林里）和番子寮庄（今大溪區瑞源里）等，頂埔庄並於乾隆 40 年，創建了供奉開漳聖王的仁和宮。到了乾隆 49 年，大姑崁一帶多已墾成田園，乾隆 53 年左右此地已成小村莊。[7]

大姑陷一帶的農業開墾工作，至嘉慶年間已告一段落，墾民在此設隘寮以防生番的騷擾。同治年間，八芝蘭人潘永清曾集資募丁，開墾此地，並深入阿姆坪（今大溪區復興里），其後有「黃安邦」、「金永興」等墾號集資募佃，開墾八結、楠仔溝（今大溪區復興里）等地。[8]

5 依《淡水廳誌》，同治初年，已將大姑陷寫成大姑崁，同治 5 年，舉人李騰芳，奏請改大姑崁為大科崁，光緒年間劉銘傳撫番，將科字加山頭，而成為大嵙崁。

6 見徐壽，《全臺寺院齋堂名蹟寶鑑》（臺南：國清寫真館，1932 年），頁 38。

7 盛清沂，〈新竹、桃園、苗栗三縣地區開闢史（上）〉，《臺灣文獻》，卷 31 期 4（1980 年 12 月），頁 174。

8 盛清沂，〈新竹、桃園、苗栗三縣地區開闢史（下）〉，《臺灣文獻》，卷 32 期 1（1981 年 3 月），頁 149-153。

最初漢人在此種植雜糧茶樹，光緒年間，清廷在此設置腦務總局，輔導居民種植樟樹製造樟腦，清末至日治時代，茶葉、樟腦、木材等農作物的種植與開採，醞釀無限的商機，外國洋行紛紛在此設置分行與辦事處，興盛時，大科崁街上，出現了 3、4 百家洋行。

（三）大溪古道與齋明寺周圍環境

爲了將山地丘陵附近的農作物、木材運送下山，當地農民自古便開闢了一條山路，此山路上端出口位於今齋明寺大殿右側後方，出口處尚蓋了一座亭子，是第六任住持會觀師江張仁所設。

這條山路的闢建，歷史悠久，早在齋明寺是福份宮時的開山之際，應已存在，那是可追溯至乾隆嘉慶年間，爲了墾拓的必經之路。福份宮創立之後，更是歷代僧侶、齋友與信衆、功德主、大護法等出入上下山的要道，早年是鋪著石頭的小路，路旁伴著清澈的溪澗。其後約在日治昭和 4 年時，改鋪石板階梯，以便利信衆朝山禮拜。民國 46 年，古道的入口山腰處再造牌樓，題字曰：「齋明寺」，更添名山勝地的肅穆氣氛。

今日的齋明寺大殿周圍，仍遺有若干老樹，如百年樟樹（學名 Cinnomonum Camphora），位於大殿後方，枝繁葉茂，自清嘉慶道光年間以下，漢人便在大溪一帶種植茶樹、樟樹等經濟作物，這顆樟樹樹齡超過 120 餘歲，幾乎和齋明寺同壽，但仍然是蓊鬱蒼翠，綠意盎然，樹蔭之下，或乘涼，或參悟禪機，亦一樂事也。

另有一株麵包樹，位於大殿之後，是熱帶闊葉木，樹齡約有 80 餘年，幾與會觀前住持同壽，會觀前住持幼年時即看著它長大，且經常餐食其果實，因此樹果實碩大，烹煮後味道甘美，是佐餐佳餚。但很遺憾，此樹在民國 90 年時因病蟲害枯死。

（四）大溪固有宗教信仰

大溪地區的傳統信仰，基本上是佛道與民俗相混的，大溪地方在乾隆道光至同治年間，雖曾經一度是粵東客家人開墾地，乾隆 18 年，粵人謝秀川、賴基郎爲霄裡龜崙二社管事，招佃開墾。又有粵東人邱、廖、張、戴、倪等諸姓人士，分段拓殖今大溪區月眉里、康安里及今一心里一帶。齋明寺後方最古老的紀念建築——敬字亭，也足以證明客家人曾經居住此地，但是，弔

詭的是，大溪一地並沒有象徵客家信仰的三山國王廟。反倒是供奉漳州的守護神——開漳聖王的廟宇，卻是不少。

因溯自乾隆 20 年，即有漳州人來此墾拓。如建於乾隆 40 年的仁和宮（位於埔頂），建於嘉慶 8 年（1803）的福仁宮（位於草店尾）和福安宮（位於三層大溪街），建於咸豐 8 年的瑞源宮（位於番子寮），建於明治 40 年（1907）的普濟堂（位於草店尾）等，都是供奉主神開漳聖王。

除了原籍性的信仰之外，屬於佛教者，有創立於嘉慶 6 年的蓮座山觀音寺（位於內柵下坎），和建於同治 7 年的香雲庵等，都是供觀音佛祖為主尊。齋堂中屬於先天派者，如建於大正 2 年的六也堂（位於田心子）；屬於龍華派，如建於同治 7 年的致和堂，重建於同治 12 年的齋明堂，以及建於光緒 13 年的修德堂（位於草店尾）和建於光緒 18 年的印心堂（位於烏塗窟）等，也都是供觀音佛祖為主尊的。

介於儒、道、民俗信仰之間者，有供奉三官大帝為主神的三元宮（創於同治 11 年，坐落於員樹林）、三界廟（建於大正 2 年）、三官大帝廟（建於乾隆年間，坐落於中街）等。

其他的信仰如福德正神，境內有兩座，一位於員樹林創於同治元年的德安宮，與創於咸豐年間的福德祠（位於番子寮）等。又有如供五穀先帝神農大帝的永昌宮（乾隆年間立，位於南興），以及供奉玄壇元帥的仁安宮（立於道光 12 年，位於內柵）等等。[9]

依以上所述可知大溪一地的傳統信仰，以供奉觀音佛祖為主尊的廟堂者為數最多，其次是開漳聖王廟占第二位，而觀音信仰是自來久遠的傳統，分屬於佛教與齋教兩個系統，齋教又占絕大多數。

三、早期齋明堂的建築

（一）殿宇建築沿革

齋明寺寺地寬廣，樹林蓊鬱，院落參差，殿宇砌建其間，極富園林之美。此寺創立於道光年間，由開山住持性悅法師李阿甲曾赴普陀山法雨寺披剃，

9 以上資料參考，《大溪寺廟臺帳》中央研究院民族學研究所藏，無頁碼。

請回觀音像與寶缽，所砌建福份宮，[10] 至今已將接近 180 年的歷史，堂宇建築幾經翻修，最早在李阿甲草創的時代，或可能只是一間草廬而已，但遺構已無可追尋。

到了第二代住持黃士琴（法號普瑟，生卒年不詳）於同治 12 年（1873）上任，將原來的福份宮遷移到距離原地 60 公尺處，改建爲瓦茸堂宇，此堂宇是當時地方士紳江排呈（大科崁墾首）、簡清雲（生卒年不詳）、林登雲（林本源管事）等將員樹林庄內私有土地茶園捐獻一部分，充作建地，又向大溪街員樹林附近信眾募集捐獻金而建立的，[11] 堂宇改名稱爲齋明堂，即今被指定爲古蹟的大殿所在。

由於李阿甲所創建時稱爲福份宮，而黃士琴改名齋明堂，因此李阿甲被質疑與齋明堂無關。但是今日齋明寺大殿右首的祖師牌位上，尚有第一代開山性悅的牌位，且性悅從普陀山所請回的觀音像與鑄有「法雨寺」字樣的寶缽，仍存在齋明寺，是可以被證明的。

初建時齋明堂堂宇主體建物是依地形建在山崗上，面西南坐東北，建物呈現橫向三合院式，一正身雙護龍，是典型的閩南式布局。其建材是一座以紅磚砌牆、以石柱加瓦葺的堂宇，堂宇的正身及左右護龍均以方形石柱，支撐屋頂，而柱上均留有題聯款，這些題聯中，具最早年款者，爲立於明間的二柱，其後移位於左右護龍前（圖 2），上款曰：

同治拾弍年

齋莊中正法力千秋不朽。

下款曰：

明淨專精神靈萬古如斯

眾信女立。



圖 2：大溪齋明寺右護龍（留有同治 12 年題聯柱）。（陳清香攝）

此對聯以行楷書體，凹刻加描金，以「齋」與「明」爲字首，字義左右對稱，平仄互

10 李阿甲的生平事蹟，參見陳清香〈大溪齋明寺的傳承宗風〉一文，《臺灣佛教美術的傳承與發展》（臺北：文津出版社，2005 年），頁 59-60。
11 見《大溪寺廟臺帳》，中央研究院民族學研究所藏，無頁碼。

應，意涵樹立起千古道場的氣勢，同治 12 年確立了齋明堂建物的創建年款，十分珍貴。其後堂宇歷經重建，但兩根附有年款的石柱，至今仍挺立於殿宇左右護龍前。

到了光緒 11 年簡登雲再發起修建拜亭，當時聘任桃園三坑子的大木匠師林阿來（生卒年不詳）擔任修建匠師。

> 光緒十一年，簡登雲為發起由大溪、員樹林、龍潭地方募寄集寄附金（捐獻金），聘三坑子之名匠林阿來增築拜亭，其起工竣宮年月日不詳。[12]

到了日治明治 44 年（1911），尙在第三代住持胡阿九（法號普惠，生卒年不詳）的時代，由信徒江健臣（1864-1937）、黃近水（生卒年不詳）等人發起重建，聘得八塊庄（今八德區）名匠葉金萬（1842-1930）主持督工，10 月起工，次年 2 月竣工，即爲今日殿宇的大致全貌。

葉金萬，中港人，清道光 22 年出生，祖籍福建同安。幼隨父住桃園，父歿，隻身移八塊厝（今八德區），以木工技藝維生。有惻隱之心，好布施，遇孤寡貧寒者，必定傾囊相助。工作的場所以廟宇建築爲主，桃園所有廟宇的建築雕鑿皆有葉氏的技藝手法存在，其技藝之精巧，爲人稱頌，因此不少人向他拜師學藝，葉氏皆傾囊相授，毫無保留。葉氏建築風格可能師承漳州派，斗栱較細，曲線多，瓜筒非常修長，瓜腳纖細，雕工精湛。昭和 5 年 2 月 20 日逝世，享年 88 歲。

明治 44 年江連枝（法號普梅，1866-1924）接任了第四任住持。推測當年的建築布局，仍是一正身加上左右兩護龍、以紅磚砌牆紅瓦覆頂的三合院式屋，由於建築物規模完整，又經歷了百年的歲月，民國 74 年被內政部指定爲三級古蹟。

到了日治昭和元年，尙在第五任住持江澄坤（法號普乾 1890-1939）的時代，曾繼前任住持舉辦第 7 次光場法會，並且增築主殿外護龍。3 年後（昭和 4 年），在主建背後百公尺處又興建了一棟背向的建物萃靈塔。昭和 7 年主殿前庭豎立起二座石燈籠，昭和 10 年主建的左側方，又興建了廚房、庫房，

---

12 徐壽，〈齋明堂〉，《全臺寺院齋堂名蹟寶鑑》（臺南：國清寫真館，1932 年），頁 38。此文中所提「簡登雲」，若依大溪寺廟臺帳，則作「林登雲」。

即第六任住持會觀時的五觀堂、香積廚。

以上為日治時代以前的前期建物，戰後以來齋明寺雖有整修，但大殿結構仍保留原日治以前的建構。

（二）建築布局與主建外觀結構

若要參觀齋明寺，進入正門前，首先須經過兩道矮短的山門，兩柱各刻門聯，一曰：「齋界開貝樹，明燈照大千」。再曰：「莊嚴憑法旨，圓覺悟禪機」。通過曲折的小徑，瞻仰了飄逸的觀音像與水池，瀏覽了石凳石桌與舊旗平臺，在花木扶疏中，進入前庭，跨上了綠草白石拼圖而成猶如水田般的地面，再登上石階進入大殿。

今日所見大殿正身正面三開間，進深三開間，屋頂為單簷懸山式，正脊左右加高，形成弧形燕尾起翹，展現了優美的燕鳥飛翔之姿。又因為厚度增添而形成西施脊，西施脊左右有剪黏為飾，正中為透雕的柳條，頂置摩尼寶珠。焰光成環，樸實中顯亮麗。

由正脊兩側前後垂下來的垂脊，其末端以花草拐子彎曲向上收尾，十分俏麗。大殿以灰色瓦片鋪頂，表現了樸實的作風。正身的屋脊是左右加高的弧形，左右延伸的梢間屋頂正脊也是由低而高的弧形起翹，其規帶的收尾花草拐子也和垂脊一式。遠遠望之，屋頂的天際線，若燕鳥之翱翔，在綠叢枝葉中，別有一番風韻。

就架構而言，正殿採抬梁式結構，前步架做捲棚架構，次間結構採擱檩式，桁檩直接置於承重牆上。

如比對昭和 7 年與 16 年的正殿，其屋脊、樑柱等的架構是不變的。但西施脊、垂脊上的剪黏文飾 , 華麗的摩尼寶珠與焰光等，並非早期日治時代所製作。早期大殿前庭原有土地有所凹陷，並不平坦，庭前豎立兩根柱子，柱上置兩盆花（圖 3、4）。今日庭院以綠草拼成的水田裝飾，是法鼓

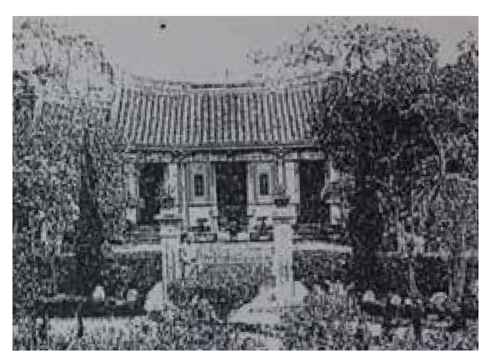


圖 3：昭和 7 年的齋明堂。

資料來源：翻拍自徐壽，《全壽寺院齋堂名蹟寶鑑》。（臺南：國清寫眞館，1932 年），頁 39。



圖 4：昭和 16 年的齋明寺本殿。

資料來源：翻拍自施德昌，〈福份山齋明寺〉，《臺灣佛教名蹟寶鑑》。（臺中：民德寫眞館，1941 年），頁 68。

山聖嚴法師繼任住持後，再加以鋪成的。

雖早期不若今日的華麗，大殿的正面裝飾，仍是整個殿宇的重心，它集合了彩繪、雕刻、書法、楹聯之美於一爐，也展現了木石素材的質地之美。大殿正面三開間，由四根石柱擎住，石柱之間再以木柱與透雕螭龍紋隔間。而柱上均刻有以「齋」與「明」爲句首的題聯，其中正中石柱所刻題聯曰：

辛亥歲仲冬穀旦立

齋門長奉佛口念彌陀之句，

明路可通神心存般若之天

沐恩信婦胡王氏四妹叩謝

此柱聯的年款爲辛亥仲冬，亦即日治明治 44 年。而捐獻功德主名爲「胡王氏四妹」，因客家女性習慣以妹爲名者，故此功德主應屬廣東客家籍的婦女。

而正中木柱題聯曰：

齋室通靈佛光普照三千界，

明燈永耀覺路宏開億萬春

此中門上方門額前懸一木匾，題曰「齋明寺」，中門左右的龍門與虎門，也各有門柱，柱上亦各有題聯，均各以「齋」與「明」爲字首。[13]

三開間的門板六扇，每扇木門均保留紅漆爲底的墨字書法對聯，以金箔貼在門板上。其位於中門者，聯曰：「齋戒莊嚴地，明心般若天」。右門聯曰：「不生不滅，大慈大悲」，左門曰：「萬法皆空，一塵不染」。楷書字體端正。

13 右側龍門木柱聯曰：「齋室起慈雲 細草長松欣普蔭 明堂垂法雨 黃繭翠竹樂均霑」。左側虎門木柱聯曰：「齋戒持經 渾忘塵世色香界　明心見性 同入菩提解脫門」。

中門前立兩塊石鼓，上嵌「辛亥年冬月」及「信士李明峻敬奉」字樣，是功德主名諱，紋飾樸實而大方。此並不同於一般宮廟中門前刻著公獅與母獅。

中門兩側木製門堵，下堵彩繪麒麟左右各一，上堵透雕螭龍紋，極盡圖案變化之能事。次間兩側門堵，計有四幅彩繪花卉，用筆細膩，構圖簡逸，氣質高雅，是不可多得的佳作。

屋簷下方正中牌匾曰：「齋明寺」，是黑底金字，筆力猷勁，樑坊上有四坊彩繪故事畫，曰：「龍王聽經圖」、「志公渡化梁武帝圖」，左右梢間牆上有書卷扇形飾，左曰：「清風」，右曰：「明月」。

進入正殿後，仰頭一望，木造椽木，前後斜披而下，呈現了徹上露明造。正中明間佛龕額頂懸匾，曰：「慈雲遠被」，此匾下方的木製佛龕兩柱題聯曰：

齋地絕塵緣超彼眾生登佛國

明燈無晝夜引他覺路渡迷津。

正殿中，另有匾牌，曰：「慈光普照」、「法雨均沾」，二匾字跡均十分圓融，深具法義。其殿前柱亦尚有一幅題聯，同為以「齋」與「明」為字首。[14]

齋明寺的正殿，源於龍華齋堂的建築格局，有民居的舒適安恬，兼具道場的寧寂，有詩文聲韻的雅緻匾聯，有引導修行的啓悟禪機，遠離了都市的喧囂吵雜，是個可以憩息，可以禪坐，可以觀照修定的好地方。

（三）石燈籠

位於齋明寺大殿前方的晒埕，立有一對日式石燈龍，右端燈籠，最上層以四角攢尖式為頂，頂上正中核桃形珠立於方形座上。第二層中心為燈炬，外圍方型圓窗，鑲著束腰蓮花透雕紋，是燈籠的主體。第三層是燈籠的基座，腰下內縮，四面刻有銘文，北向刻「遍照光明」，南向刻「齋明堂」，東向刻「大溪新南街加藤仁作」，西向刻「昭和七年十二月寄進。」此石燈籠為加藤仁作（生卒年不詳）所捐贈，加藤仁作為日本岐阜縣人，自明治 39 年即住在大溪新南街。

14 此幅柱聯，曰：「齋以思誠存心皆佛印 明惟視遠舉眼即如來」。

左端燈籠外型相同，腰下四面亦刻有銘文，北向刻「佛光普照」，南向刻「齋明堂」，西向刻「基隆市社寮町謝財源」，東向刻「昭和七年十二月。」此燈龍為基隆社寮謝姓人士所捐獻。

此二具石燈籠建造於第五代住持江澄坤普乾在任時，其造型古樸可愛，保存狀況尚稱良好。（圖 5）



圖 5：日式石燈籠。（陳清香攝）

（四）敬字亭

「敬字亭」，一般或稱「惜字亭」，或「聖蹟亭」。位於萃靈塔前方斜坡下的敬字亭，為齋明寺附近最古老的建築物，約建造於同治 5 年。由於客家人較多習慣稱「敬字亭」，閩人則習稱「惜字亭」，因此可推測最早來大溪的墾拓人有可能是客家人。



圖 6：同治五年銘敬字亭。（陳清香攝）

敬字亭（圖 6）亭身分為三層，由石條砌成，高約一丈三尺餘，亭頂正中塑為葫蘆，仿攢尖頂四條斜坡向外，頂層與中層皆有額款與對聯，頂層額款曰「同治五年」、「聖蹟」，對聯曰：「形聲藏蘊奧 點畫破荒茫」，中層額款曰：「敬字亭」，對聯曰：「識丁須付丙 有武亦修文」。其意涵為對文字奧妙之讚嘆，與對敬字惜紙行為的重視。

敬字亭的建造，另一個推測是由於敬字亭興建的前一年，同治 4 年，李騰芳考中文舉人，而李騰芳的大哥李廷標與江排呈、林登雲一起擔任神明會的首事，因此，敬字亭可能是李廷標等三人所建。

（五）萃靈塔

昭和 4 年，由江普乾、吳火土、江健臣、黃文樹等四人發起募集基金，而建萃靈塔，於當年 3 月起工，至次年 5 月竣工，此依昭和 16 年文獻所載。[15]



圖 7：昭和 7 年的萃靈塔。

資料來源：施德昌，〈福份山齋明寺〉，《臺灣佛教名蹟寶鑑》。（臺中：民德寫眞館，1941 年），頁 68。

若依「齋明寺萃靈塔沿革」碑銘所載，謂由第五任住持江澄坤發起，仕紳江健臣、黃近水、許梓桑（1874-1945）、許太山臨近溪邊，建靈塔一座，名曰萃靈塔。[16]

萃靈塔建地百坪，塔前豎立兩根方型石柱，是爲入塔的第一對門柱。而進入此門柱後，便見到第二對相距較遠的燈籠石柱，方型鑽尖頂覆蓋燈籠，下以石柱支撐。而萃靈塔塔身爲上下兩層樓之建築，下爲地面層分爲五室，皆爲納骨堂，安置亡靈兩千餘位。[17] 下層樓頂上方，即上層，四周圍著平座欄杆，中心部分築塔尖三座。中央塔最高，重簷攢尖頂，垂脊燕尾起翹，十分華麗，塔內設佛壇、安置西方三聖像。左右塔較低，單簷六腳亭，分別懸掛鐘與鼓，成爲鐘亭與鼓亭。整體建築風格典雅樸實，但又不失細緻。由於造型優美，增添當地的景觀，故「靈塔斜陽」與「崁津歸帆」均被譽爲大溪八景之一。塔左側不遠，另築有洋式宿舍，以供參拜者及守塔人休憩。（圖 7）

此初建的萃靈塔歷經 50 年寒暑，屋漏破損嚴重，於民國 67 年商議改修增建，改爲三層樓之鋼筋混凝土建築，民國 69 年竣工，雖然地面部分依舊局部保留，但最精美的塔樓已不復存在，實在令人惋惜，新建的萃靈塔是將殘存的舊建築包在其中，是新塔包舊塔。

15 見施德昌，〈福份山齋明寺〉，《臺灣佛教名蹟寶鑑》（臺中：民德寫真館，1941 年），頁 68。

16 依民國 69 年住持會觀撰刻「齋明寺萃靈塔沿革」碑銘所載。

17 朱其麟主編，〈齋明寺〉，《臺灣佛教名剎．前部》（臺北：華宇出版社，1988 年），頁 482-491。

就以上的建築遺構，得以推測大溪一帶，早期進入墾拓的漢人中，客家人應不在少數，因同治 5 年即建敬字亭，直到明治 44 年仍有客家婦女捐錢興建齋明堂，是故，當時應是閩粵共同護持的道場。

四、齋明寺的供像

齋明寺在齋明堂的時代，原供有相當多的民俗信仰的佛道諸尊像，昭和 14 年（1939）實行皇民化的措施，改成齋明寺時，廢棄了若干供像，原來供奉的媽祖，清水祖師、土地公、司命灶君、呂洞賓、關公等民俗神祇，都被從供桌上取下，不再被供奉。但仍有部分被保存下來，那些神像均製作於前清時代，刻工細緻，對於瞭解前清時代的供像風格自是幫助很大，而今日供在大殿佛龕之內的尊像，也都承襲日治時代以前所供，每尊均寶相莊嚴，威儀俱足，是上上水準之作，值得作爲典範。以下將供像分類分析之：

（一）觀音造型——主尊觀音與脇侍善財龍女

今日大殿佛龕中心主尊爲觀音，兩旁有善財、龍女爲侍者。此主尊觀音，材質爲泥塑，高約 116 公分，寬 60.8 公分，厚 59.2 公分。寶相莊嚴，五官圓滿，頭戴寶冠，頂覆頭巾，垂及兩肩，身穿寬袖袍服，敞開前胸，胸飾瓔珞，腰上繫裳帶，右手施無畏印，左手持經卷，雙足覆裳，結跏趺坐於大蓮花座上，姿勢端莊而沉穩。主尊背後四周以一片片尖狀起突藍色的岩片，累疊成山岩爲背景，襯托出主尊觀音金色的衣紋及蓮座，格外亮眼、華麗。（圖 8）



圖 8：齋明寺正殿主尊觀音像。（陳清香攝）

觀音的寶座兩旁下端立著善財童子與龍女，其中善財童子像泥塑，高 50.5 公分，厚 33 公分，寬 34.2 公分，寬 34.2 公分，作童子像，面露笑容，頭上一撮短髮，身穿甲冑，雙手合十，赤足立在蓮花座上，有純眞無邪的氣質。龍女亦爲泥塑，高 53 公分，厚 33 公分，寬 33 公分，頂戴寶冠，身著寬袖袍服，兩肩披天衣，長裙曳地，氣質華貴。

（二）佛像系

1. 五方佛

主尊觀音背後的上方，延續片片藍色山岩的背景，安置了五尊木刻坐佛像，稱「五方佛」，每尊坐佛均有深藍色的羅狀髮紋，頂部紅色的肉髻突起，眉心白毫相，顏面飽滿，身披寬袖袍服，雙腿結跏趺坐於蓮座上。

五尊佛，手印不一。東方佛阿閦佛，高29公分，厚13.6公分，寬14.5公分。身穿交領右衽服，雙手作說法印。南方佛寶生佛，高度相若，肩披衣巾，敞開前胸，露出胸前卍字，雙手腹前結禪定印。中方佛其袍服手印與南方佛一式。北方微妙聲佛，衣式一如阿閦佛，左掌心平置左膝，右手胸前舉寶塔。西方無量壽佛，衣飾一如寶生佛，左手屈指說法印，右手禪定印。

2. 釋迦像

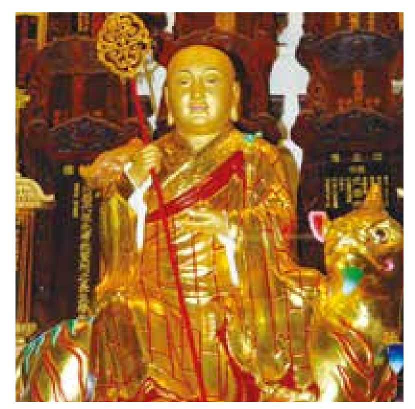
（1）降魔釋迦像：玉石材質，高 55 公分，厚 20 公分，寬 47 公分，此像爲南傳緬甸式釋迦像，衣服爲袒右肩型式，左肩垂衣帶，身子爲類玉石材質，基座及頭髻爲鑲嵌紅藍寶石，右手作降魔觸地印，雙腿結跏趺坐姿。

（2）禪定印釋迦像 : 銅鑄，高 42 公分，厚 35 公分，寬 38 公分，背光高 49.5 公分，螺狀髮紋，紅色突起肉髻，五官端莊，胸前卍字，雙手在腹前作禪定印，身後頭光與背光，以捲草文爲飾，十分華麗。

（3）夾苧漆釋迦像 : 木質夾苧漆像，高 29 公分，厚 18 公分，寬 17.3 公分。頂上肉髻圓碩粗大，甘青色最外一層貼金箔。兩肩寬廣外張，胸前有卍字，胸下結帶，雙手結禪定印，雙足跏趺足心向上。全身以夾苧漆製作，而袍服與蓮花須彌寶座呈金色，底板爲紅色八角版形狀。

（三）地藏菩薩與目連尊者

供在佛龕左側次間，背後爲歷代功德主牌位，地藏菩薩，作聲聞相，光頭無髮，身穿僧侶袍服，手持錫杖，騎在獨角獸諦聽的背上。（圖 9）


圖 9：地藏菩薩。（陳清香攝）

目連尊者，供在佛龕右側次間，背後供歷代功德主牌位，目連尊者，亦作聲聞相，

相似於地藏像，但騎在雙角獸上。

（四）註生娘娘、土地神及護法神像等

1. 註生娘娘

泥塑，高 34.5 公分，厚 18.7 分，寬 22.3 公分。尊像頭戴金色冠飾，身披穿金色寬袖袍服，鑲著紅藍寶珠，肩披肩巾，頸項束旗袍領，坐在扶手枴椅上，裳服覆蓋雙足，中爲綬帶下端，雙足墊高足踏，座椅下連基座。

2. 土地公

泥塑，高 33 公分，厚 16.5 公分，寬 21.8 公分。尊像頭戴員外帽，白色面膚，臉露笑容，鼻下腮邊五紮白鬚，垂至前胸，身穿金色袍服，長及足裸，腰間懸硬格腰帶，中垂綬帶，已屬官服，所坐具扶手之枴椅，連接基座，椅前附足踏。

3. 伽藍尊者

泥塑，高 37.8 公分，厚 15 公分，寬 15.3 公分。尊者呈立姿，頭上金色冠上插紅藍橘三色球，顏面赤紅色，鼻梁下兩腮間懸五紮鬚，烏黑蓬鬆，掩蓋了前胸，擴及兩臂兩肩垂及腹前。尊者袍服垂至雙腿間，雙足著高筒靴，手持長矛槍，一派威武氣勢。

4. 韋陀尊者

木刻，高 42.8 公分，厚 15 公分，寬 14.8 公分。頭戴武士鋼盔冠，額前懸圓球飾，顏面雙手純白，尊者身著甲冑武士裝，肩上迴旋二圈天衣，雙手胸前合十，劍杵橫陳胸前，身軀作側身向前，雙足心貼近呈 T 形，站立於臺座上，表現了恭敬之姿勢。

（五）布袋和尚像

泥塑，高 33 公分， 厚 46.5 公分，寬 55.5 公分，（基座高 22 公分，主體高 33 公分），尊像光頭無髮，顏面圓碩，笑臉橫陳，雙耳垂及肩，身軀肥胖腹部突出，袒露上半身的布袋和尚，右足擎起，左足橫陳，坐在大盤蓮座上，雙手各置於雙腿上。

（六）達摩尊者

泥塑，高 89.3 公分，厚 48 公分，寬 46.2 公分。達摩尊者坐在木製階梯基座的上方，基座高 43.6 公分，主體高 46 公分。尊者頭披風帽，面部寬廣，雙眉粗厚緊紐於鼻梁上，鼻梁下人中與下巴腮邊等，布滿了短鬚，身穿漢式袍服，胸前敞開，筋骨微露，此尊表現了跏趺禪定坐姿，在技巧上，寬鬆袍服下端的衣紋安排上，有其美感。而尊者像前，基座下接安置一雙僧鞋。反映僧侶生活的一面。

（七）羅因祖師像

泥塑，高 124 公分，厚 44 公分，寬 67.5 公分，頭戴方塊帽，面容端正，膚色純白，人中、下巴、兩腮、耳下等，布滿黑色蓬鬆的鬍鬚，遮蓋了前身的袍服，直至腹前。羅因祖師，似穿寬袖長袍的道士袍，袍服上印有八卦字，右手執細棍，左手握衣端，坐在紅色附欄杆的高臺上。（圖 10）

羅因爲龍華齋教的祖師，表現了在家居士的容顏，此像能保留，十分珍貴，其生平參見《龍華科儀》等。[18]

圖 10：羅因祖師像。（陳清香攝）

五、結語

綜上所述，齋明寺在創建過程中，所遺留下早期屬於齋明堂時代的建築與供像，表現了百年前的風格。

就建築遺構而言，正殿保留了齋堂的原建，也反映了清代後期的民居格式。石燈籠則遺留了日治戶外燈籠的造型美學，敬字亭則證實了客家人是最早進入大溪地方墾拓的漢人。就萃靈塔而言，表現了清代亭閣造型之美，雖今日所存已不完整，但曾是大溪八景之一，仍令人懷念追憶。

就供像而言，自齋明堂創建以來，觀音一直是主尊，堂內也結集了民俗

18 有關羅祖生平見《龍華科儀》〈太上祖師羅祖簡史〉及〈源流法脈根本〉，臺中民德堂發行，1992 年。另外學者相田洋、宋光宇亦有撰文記述。

觀音的諸大特色，如陪侍善財龍女、鸚鵡爲伴、半跏坐自在坐姿勢等。就佛陀像而言，五方佛是稀有的供像題材，釋迦佛，素材則結集了緬甸玉石、石雕、夾苧漆像、泥塑等不同材質，姿勢則有禪定坐姿與降魔坐姿，繼清中期後，釋迦供像逐漸出現在殿堂之上。

就地藏菩薩與目連尊者而言，一者彰顯孝道，一者表示地藏慈悲渡衆的思想，而齋堂內主堂的左右次間供地藏與目連的習俗，已是長期的定軌，至今仍然沿襲不衰，是齋教的特色。供註生娘娘與土地公則是傳承自早期漢人開發臺灣時，廟宇在主尊供像兩旁必供的神祇，是民俗信仰系統的神明。至於伽藍與韋馱則屬於佛寺的護法神。

供奉達摩尊者像，或是繼承臺灣早期寺廟供像習俗，例如創立於清前期的新莊慈祐宮，在主尊媽祖像陪侍神中，另爲達摩立一龕位，因早期媽祖廟的主持，必是屬於禪宗臨濟法派傳承的僧侶，因此供奉達摩祖師是理所當然的。至於供奉羅因祖師像，則是紀念齋明堂傳承自龍華齋教的創教祖師羅因，此像在堂中比達摩祖師似乎更形重要。而當齋明堂奉行皇民化政策，改堂爲寺時，撤掉非佛教系譜的尊像神祇時，此像未被毀棄，是十分珍貴的。

以上總結齋明寺在齋明堂時期所供奉的佛、菩薩、祖師、護法神、諸神祇像等，可以看出桃園大溪地方，自清代以下，融合了各方不同系統的宗教信仰，因而形成了佛像神像的多元風格。

徵引書目

一、專書

手稿本

年份不詳，《大溪寺廟臺帳》。臺北：中研院民族所影印本。

朱其麟主編

1988，《臺灣佛教名剎》。臺北：華宇出版社。

李乾朗

2003，《臺灣古建築圖解事典》。臺北：遠流出版社。

呂傳命

1957，《桃園縣大溪鎮概況》。桃園：大溪鎮公所。

林明德

1998，《桃園縣大溪鎮三級古蹟蓮座山觀音寺，齋明寺調查研究》。桃園：桃園縣文化中心。

林會承

2004，《桃園縣歷史建築導覽：大溪篇》。桃園：桃園縣政府文化局。

施德昌

1941，《臺灣佛教明蹟寶鑑》。臺中：民德寫眞館。

陳培桂編

2006，《淡水廳志》。臺北：文建會。

徐壽

1932，《全臺寺院齋堂名蹟寶鑑》。臺南：國清寫眞館。

張志遠

2006，《臺灣的敬字亭》。臺北：遠足出版社。

張崑振

2003，《臺灣的老齋堂》。臺北：遠足出版社。

臺灣省文獻委員會編

1999，《臺灣省通志稿》。臺北：捷幼。

臺灣銀行經濟研究室編

1958，《重修福建通志》。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

劉良璧

1993，《重修福建臺灣府志》。南投：國史館臺灣文獻館。

二、論文

陳清香

1992 年，《臺灣早期觀音像造型源流考》。臺北：國立故宮博物院中華民國八十年中國藝術文物討論會論文集。

2000 年，〈大溪齋明寺的傳承宗風〉。臺北：《中華佛學學報》第 13 期。

2001 年，〈妙禪法師的塑佛藝術——臺灣佛寺供像的風格流派〉，西岸資訊社會的史學與應用學術討論會。

2003 年，傳翕禪法的師授和嗣承齋明寺舊藏捲軸佛畫——以三寶佛畫爲例〉。臺北：《中華佛學學報》第 16 期。

《桃園文獻》，第6期，2018年9月，頁53-70

【專題論文】

桃園南區臺灣三官大帝信仰論述——以八德、大溪為中心（1683-1945）

田金昌*

摘要

本文旨在探討桃園南區三官大帝信仰與拓墾及族群關係。桃園地區建有23座主祀三官大帝的廟宇，數量上為全臺最多區域，這些廟宇在空間分布上，有22座分布在八德、大溪、龍潭、平鎮、楊梅等與平埔族有關之地域。漢移民進入本區後，在草萊初創時期，傳統農作對自然環境的變化非常敏感，天、地、水三者攸關人民的生計與作物栽植，而三官大帝正是其主管神明，遂成為此時期建廟主祀神明的最佳選擇。當街莊形成拓墾步入穩定時，則因區域內平埔族招徠漢佃抽收「番大租」，在養贍埔地耕墾的客家人，欲建廟敬神時，選擇不同族群都能接受的三官大帝做為主祀神明，再同祀三山國王、開漳聖王等族群意識明顯神祇，如此，除能普及敬神思想外，更能擴大祭祀圈範圍，促進族群融合。當林本源公號勢力進入本區後，漳籍墾民隨之遷入，這時共同生活的不同族群間，也會透過廟宇奉祀的神祇，達到彼此交流互惠效益。從研究中發現，桃園南區三官大帝信仰，除反應先民敬天安命的宗教心理外，更具有緩和各族群間戾氣的功用。

關鍵詞：三官大帝、信仰、族群關係、桃園南區

*國立勤益科技大學基礎通識教育中心兼任助理教授

一、前言

臺灣是個多元族群的社會，在族群關係互動中，寺廟經常扮演著重要的角色，寺廟的興築，除表達對神明的期望與感謝外，亦借信仰及祭祀活動凝聚向心力。因此，寺廟與移民的社會、經濟、文化有著密切之關係，民間信仰或佛、道教寺廟之建造，都有其必然的背景；信仰、族群與先民的拓墾三者間，必定有某種程度的互動關係。

桃園地區建有 23 座主祀三官大帝的廟宇，數量上為全臺最多區域，而且這些廟宇在空間分布上，除龜山鄉的仁德宮外，全數分布在龍潭、平鎮、楊梅、八德與大溪等與平埔族有關之桃園南區，[1] 是什麼原因造成這種特殊現象？其背後又潛藏著哪些因素？在拓墾初期，何以會以三官大帝為信仰神明的第一選擇？又是什麼樣的背景因素，讓本地區到了乾隆末年，當社會逐漸進入穩定時期，仍然以興建三官大帝廟宇為優先考量？晚清時期，大溪成為茶與樟腦的集散地，當不同族群的勢力聚集本區時，是否會透過神明的交陪，達到彼此互動互惠效益？都是本文欲探討的問題。

二、三官大帝廟的分布



圖 1：大溪中庄福德宮供奉之三官大帝神像。（田金昌攝）

三官大帝是奉玉皇上帝之命，掌理天、地、水三界，為道教與民間信仰中主宰人間福禍之神明，在臺灣一般以「三界公」、「三界爺」稱之（圖 1）。由於玉皇上帝其神格超越形容，如借物質具體形容其尊嚴，可謂冒瀆神威，故一向喜歡神像的漢族也不太敢塑造本神神像；[2] 也因此玉皇上帝的下屬三官大帝，就較為一般百姓所親近。臺灣地區有 124 座的三官大帝廟宇（表 1），且分布情形有集中於北臺灣客家拓墾區域現象。

1 大溪雖屬北桃園，但境內三官大帝廟宇全數分布於大漢溪左側之瑞興、中庄兩里，地理上較接近桃園南區之八德員林里及龍潭三坑子等地。

2 增田福太郎著、黃有興譯，《臺灣宗教論集》（南投：臺灣省文獻委員會，1999 年），頁 6。

表 1：臺灣地區各縣、市三官大帝廟宇分布統計表

行政區域	數量（座）	比例	行政區域	數量（座）	比例
桃園市	23	18.55%	花蓮縣	2	1.61%
新竹縣	19	15.32%	高雄市	2	1.61%
臺中市	12	9.68%	澎湖縣	2	1.61%
宜蘭縣	12	9.68%	基隆市	1	0.81%
苗栗縣	11	8.87%	臺北市	1	0.81%
臺南市	10	8.06%	臺東縣	1	0.81%
新北市	10	8.06%	嘉義市	0	0%
嘉義縣	7	5.65%	新竹市	0	0%
南投縣	4	3.23%	彰化縣	0	0%
屏東縣	4	3.23%	金門縣	0	0%
雲林縣	3	2.42%	連江縣	0	0%
總　計			124 座		

資料來源：劉枝萬，〈清代臺灣之寺廟（一）〉，《臺北文獻》，期 4（1963 年 6 月），頁 101-120；劉枝萬，〈清代臺灣之寺廟（二）〉，《臺北文獻》，期 5（1963 年 9 月），頁 45-110；劉枝萬，〈清代臺灣之寺廟（三）〉，《臺北文獻》，期 6（1963 年 12 月），頁 48-66；劉枝萬，〈臺灣省寺廟教堂（名稱、主神、地址）調查表〉，《臺灣文獻》，卷 11 期 2，頁 37-127；林衡道，《臺灣寺廟概覽》（南投：臺灣省文獻委員會，1978 年），頁 114-118；王世慶，《臺灣省通志．卷二．人民志．宗教篇》（南投：臺灣省文獻委員會，1971 年），頁 316-480；仇德哉，《臺灣之寺廟與神明（四）》（南投：臺灣省文獻委員會，1983 年），頁 116-124。

從表 1 可知，主祀三官大帝廟宇以桃園市的 23 座最多，再從桃園三官大帝廟宇分布（表 2），更能瞭解其有集中於桃園南區客家聚落的現象，[3] 桃園北區除龜山外，桃園、蘆竹、大園、新屋、觀音、復興等區域，均無三官大帝廟宇。

表 2：桃園三官大帝廟宇分布

行政區	寺廟名稱	寺廟地址	創建年代（西元）	香火來源
八德	三元宮	桃園市八德區中山路 2 號	乾隆 46 年（1781）	霄里分香
八德	元聖宮	桃園市八德區東泰街 2 號	咸豐元年（1851）	三官爐
八德	霄裡玉元宮	桃園市八德區長興路 756 號	乾隆 16 年（1751）	三官爐
大溪	中庄福德宮	桃園市大溪區大鶯路 1566-1 號	咸豐時期（1851-1861）	庄民發起建廟
大溪	員林三元宮	桃園市大溪區員林路二段 282 巷 17 號	同治 11 年（1872）	庄民發起建廟

3 大溪地理上雖屬桃園北區，但境內 2 座三官大帝廟宇分布於大漢溪左側瑞興、中庄，與南區之八德員林里及龍潭三坑子等地方較為密切。

行政區	寺廟名稱	寺廟地址	創建年代（西元）	香火來源
大溪	永安宮	桃園市大溪區大鶯路 870 巷 5 號	大正 2 年（1913）	——
中壢	大崙崇德宮	桃園市中壢區中正路四段 26 巷 36 號	昭和 6 年（1931）	三官爐
中壢	興元宮	桃園市中壢區龍岡路三段 37 巷 92 弄 102-1 號	民國 89 年（2000）	三官爐
平鎮	福明宮	桃園市平鎮區雙福路二段 2 號	乾隆 54 年（1789）	三官爐
平鎮	鎮安宮	桃園市平鎮區南平路二段 26 號	光緒 16 年（1890）	三官爐
平鎮	福林宮	桃園市平鎮區福林里 9 鄰 6 號	明治 36 年（1903）	三官爐
平鎮	三崇宮	桃園市平鎮區振興西路 112 號	民國 69 年（1980）	三官爐
楊梅	錫福宮	桃園市楊梅區大華街 172-1 號	嘉慶 13 年（1808）	三官爐
楊梅	頭重溪三元宮	桃園市楊梅區中山北路二段 33 號	道光 21 年（1841）	三官爐
楊梅	高山頂啓明宮	桃園市楊梅區幼獅路二段 390-1 號	同治 2 年（1863）	三官爐
楊梅	三湖三元宮	桃園市楊梅區楊湖路三段 600 號	同治 12 年（1873）	波羅汶三元宮分香
龍潭	永福宮	桃園市龍潭區三坑里 5 鄰 74 號	道光 2 年（1822）	三官爐
龍潭	銅鑼圈三元宮	桃園市龍潭區高原村大庄 15 號	道光 24 年（1844）	三官爐
龍潭	三林村三元宮	桃園市龍潭區三林村三角林 8 鄰 38 號	光緒 4 年（1878）	三官爐
龍潭	永和宮	桃園市龍潭區石門路 80 號	光緒 28 年（1902）	永福宮分香
龍潭	三洽水三官宮	桃園市龍潭區三水村 11 鄰直坑 72 號	大正 4 年（1915）	三官爐
龍潭	三和三元宮	桃園市龍潭區龍新路三和段 1050 號	民國 40 年（1951）	三洽水分香
龜山	仁德宮	桃園市龜山區中和南路 70 號	咸豐元年（1851）	三官爐

資料來源：桃園廳編，《桃園廳寺廟調查書》（臺北：中央研究院民族研究所藏，1915 年），手稿本；金惠，《桃園縣誌．政事志》（桃園：桃園縣文獻委員會，1964 年），頁 722-728；新竹廳編，《桃園縣大溪鎮寺廟臺帳》（臺北：中央研究院民族研究所藏，出版資料不詳），手稿本；筆者實地查察資料。

林衡道（1915-1997）在研究臺灣寺廟的發展時，就指出「三官大帝廟宇遍布漳、泉、客的移民地區，客家地區對此神明的信仰較爲興盛，像桃園縣、新竹縣的客家地區，到處均有三元宮，奉祀著三官大帝」。[4] 但未對此現象加以解釋，而本區的三官大帝廟宇，在地理上幾乎都位於客家與平埔兩族群重疊之區域，是什麼原因造成這種特殊現象？其背後又潛藏著哪些因素？這些都須從漢人進入本區拓墾開始探討，才能一窺此現象的眞正因素。

4 林衡道，〈臺灣世居住民的祖籍與神明〉，收於國學文獻館主編，《臺灣地區開闢史料學術論文集》（臺北：聯經出版社，1996 年），頁 289。

三、三官大帝信仰與拓墾關係

康熙 22 年（1683）施琅（1621-1696）領兵占取臺灣，清廷目的僅止於消滅臺灣鄭氏的反清勢力，在軍事上獲得成功後，即抱著一種可有可無且欲棄之的消極態度，因此，其治臺政策只求防止臺灣成爲抗清根據地。直到同治 13 年（1874）牡丹社事件後，沈葆楨（1820-1879）來臺辦理防務，除開山撫番，招徠漢佃墾野，並上奏開豁一切舊禁，使清廷取消渡臺禁令。[5] 儘管清廷在政策上消極保守，但臺民則以積極求利的精神，在土地開墾、水利的興築、經濟作物的種植與商業發展上，充分發揮企業精神。[6] 由於統治者來自封建的農業帝國，不是重商的殖民者，因此，統治者與移民間構成只有社會階層性，而無文化多元現象的邊疆社會。[7] 造成初期開墾的庄名，與官方行政區名稱不盡一致，特別是臺灣北部地區，政府的行政措施往往落在民間拓墾之後。也就是移民已經進墾到相當程度，官府才隨後設立行政機關，從事管理及徵稅的工作。從淡水廳田園面積變化情形（表 3），更能清楚瞭解到，從康熙 36 年郁永河（1645- 卒年不詳）所見「不見一人一屋，求一樹就蔭不得」，[8] 不到百年的時間，田園面積就成長了十餘倍，其中又以乾隆中葉前成長最爲迅速。

按施添福（1939-）的研究，漢人在對淡水廳的土牛溝區域開墾，有三個關鍵性時間，即康熙 61 年「朱一貴事件」平定後，自南而北在 54 處立石爲界，[9] 次爲乾隆 26 年（1761）構築土牛與土牛溝，以及乾隆 55 年林爽文

表 3：1710-1859 年間淡水廳田園面積變化（單位面積：甲）

康熙 49 年（1710）	雍正 13 年（1735）	乾隆 9 年（1744）	乾隆 20 年（1755）	乾隆 43-46 年（1778-81）	乾隆 57 年（1792）	咸豐 9 年（1859）
499	555	1,819	3,609	7,567	7,585	7,596

資料來源：依溫振華，〈清代臺灣漢人的企業精神〉，收於張炎憲、李筱峰、戴寶村主編《臺灣史論文精選（上）》（臺北：玉山社，1996 年），頁 326 改製。

5 沈葆楨，《福建臺灣奏摺》，臺灣文獻叢刊第 29 種（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1959 年），頁 70-77。

6 溫振華，〈清代臺灣漢人的企業精神〉，收於張炎憲、李筱峰、戴寶村主編，《臺灣史論文精選（上）》（臺北：玉山社，1996 年），頁 321-355。

7 陳其南，《臺灣的傳統中國社會》（臺北：允晨文化事業股份有限公司，1987 年），頁 21。

8 郁永河，《裨海紀遊》，臺灣文獻叢刊第 44 種（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1959 年），頁 22。

9 黃叔璥，《臺海使槎錄》，臺灣文獻叢刊第 4 種（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1957 年），頁 167-168。

事件後，重立界石，將土牛界外（以東）未墾埔地分給屯丁墾種。[10] 以下參考這些時間點，分述三官大帝信仰與拓墾關係。

（一）草萊初創期的三官大帝信仰

從目前所見之族譜與史料可以瞭解，雍正年間（1723-1735）桃園地區已有不少漢人進墾，主因係一些有利條件的出現，如：雍正元年（1723）御史吳達禮（生年不詳 -1681）奏請諸羅北路置彰化縣；並設淡水廳，稽查北路兼督彰化捕務；[11] 隔年清廷更令地方官曉諭，允許閒曠可墾種番地，讓墾民承租耕種；[12] 雍正 10 年准許有田產生業，平日守分循良之人回籍搬眷入臺。[13] 另一方面，平埔族原住民因課餉、勞役和供差繁重，以致無心從事農耕、無暇射鹿打牲繳納課餉，只能杜賣草地荒埔來支應，導致鹿場更小，終於陷入繼續杜賣草地的惡性循環。[14] 一時間豪強大戶進墾甚盛，如郭天光（生卒年不詳）墾芝巴里莊、澗仔歷莊，周添福（生卒年不詳）墾虎茅莊、郭振岳（生卒年不詳）、姜勝本（生卒年不詳）墾大溪墘莊等，乾隆 2 年粵人墾首薛啓隆[15]（生卒年不詳）進墾霄裡，開啓另一波拓墾熱潮，讓本區成為墾佃、耕佃安身立命的新天地。

乾隆 6 年薛啓隆與霄裡社通事知母六（蕭那英〔生卒年不詳〕）共同集佃開鑿霄裡大圳，「其水由山腳泉水孔開導水源，灌溉番仔寮、三塊厝、南興莊、棋盤厝、八塊厝、山腳莊共六莊田甲，水額十分勻攤，番佃六、漢佃四，內有陂塘大小四口」。[16] 表示此時期的墾地已成為水田，顯見開墾頗為順利。到了乾隆 15 年粵籍陸豐人謝廷松（生卒年不詳）自淡水上岸，後移居至霄裡

10 施添福，〈清代臺灣竹塹地區的土牛溝和區域發展——一個歷史地理學的研究〉，收於《清代臺灣的地域社會——竹塹地區的歷史地理研究》（新竹：新竹縣文化局，2001 年），頁 68-72。

11 鄭鵬雲、曾逢辰，《新竹縣志初稿》，臺灣文獻叢刊第 61 種（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1959 年），頁 1。

12 不著撰人，《清會典臺灣事例》，臺灣文獻叢刊第 226 種（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1966 年），頁 43。

13 謝金鑾，《續修臺灣縣志》，臺灣文獻叢刊第 140 種（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962 年），頁 427。

14 施添福，〈清代臺灣竹塹地區的土牛溝和區域發展——一個歷史地理學的研究〉，收於《清代臺灣的地域社會——竹塹地區的歷史地理研究》，頁 83。

15 薛啟隆，於《淡水廳志》稱薛奇龍、《清代大租調查》稱薛啟龍、「李敖古文書」內之契約則稱薛啟隆，均為同一人。

16 陳培桂、林豪，《淡水廳志》，臺灣文獻叢刊第 172 種（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1963 年），頁 74。

山下，[17] 此後陸續招來吳、謝、彭、何、鍾、盧、袁等七姓入墾霄裡，所墾土地主權後來歸黃燕禮（生卒年不詳）所有，在墾民戮力下，至遲到乾隆 28 年「霄裡庄」已成庄。[18]



圖 2：龍潭三和三元宮三官大帝木牌。（田金昌攝）

劉枝萬（1923-2018）認爲臺灣早期村廟的建置與發展，大致從無廟、草寮、小祠、公厝、小廟、中廟、大廟等七階段，其過程與墾民之開拓，息息相關。[19] 無廟階段通常都是供奉先民隨身攜帶之神明分身，如香火袋、香旗、神明爐或書寫神祇名諱木牌，以撫慰忐忑不安的心靈。在開墾拓荒建家園過程中，瘴癘瘟疫與天災人禍實難倖免，這時亟需求助神靈的庇佑，因此會就地奉祀所攜香火，等生活安定後，墾民則搭寮讓神明有固定住所，成爲寺廟的原型。從桃園三官大帝廟宇香火來源觀察，進墾本區的先民，會攜行原籍地三官祠的木牌（圖 2）或香火分爐以求平安。



圖 3：大溪永安宮三官大帝神像前的三官爐，此爐是否爲先民渡海時所攜帶之三官爐留存至今，尚待考證。（田金昌攝）

此時期對天、地、水有強烈的需求性，爲求農業豐收，自然會對渡海來臺時所攜之三官爐虔誠奉祀，當墾耕區域粗具規模，庄民運用人們敬神不畏法觀念，組織神明會，以三官爐（圖 3）或神明牌位輪祀各庄，除能維護灌溉用水資源，並以上元、中元、下元等祭祀、輪祀活動，達到彼此交陪減少紛爭，並藉此凝聚向心。而擁有土地權的業戶（墾戶），在事業有成時，也會興建三官大帝廟宇，除乞求連年豐收外，更可安頓墾佃心靈。例如八德三元宮與霄裡玉元宮 [20] 等的興建，即與薛啓隆在霄裡地區的拓墾有

---

17 賴澤涵總編纂、朱德蘭編纂，《新修桃園縣志．住民志》（桃園：桃園縣政府，2010 年），頁 299。

18 余文儀，《續修臺灣府志》，臺灣文獻叢刊第 121 種（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962 年），頁 76。

19 劉枝萬，〈臺灣民間信仰之調查與研究〉，《臺灣風物》，卷 44 期 1（1994 年 3 月），頁 15-29。

20 「霄裡玉元宮」在乾隆時期稱為「三元宮」，大正 11 年（1922）時增祀「玉皇上帝」後改稱，見〈玉元宮碑記〉，刻於廟內右殿牆上，筆者實察所得。

密切相關。乾隆 38 年因庄內農業歉收，爲祈求神明庇佑，黃燕禮於霄裡庄大圳的圳頭興建三官祠，[21] 後來因廟內失火，鄰近庄民紛來搶救，並將受災之廟內器物攜回各庄分別建廟供奉，[22] 八德三元宮與南興永昌宮、霄裡玉元宮、茄冬元聖宮等四座廟宇，至今仍有輪祀「三界爺」活動，每年到農曆八月時，隔年輪值之宮廟會擇定良辰吉時，至值年廟宇將「三界爺」請回奉祀一年，依次循環每隔四年輪值乙次，此種四廟輪值三界公爐活動，說明霄裡大圳圳頭三官祠是桃園三官大帝信仰的源頭。

從這幾座廟宇的興建，說明來臺拓墾的先民們，往往在生活稍微穩定後，就會興建寺廟祭祀神祇，除了表達感謝神明護佑外，更祈求風調雨順五穀豐收。所以，在主祀神祇選擇上，與自然有關的天地水三官大帝，便是此時期的首選。從〈玉元宮碑記〉（圖 4）：「竊以明神之顯化，理豈幽微，而靈驗之休微，跡猶彰者。惟霄裡之有玉元宮者所以祀三官大帝也。自乾隆年間立廟以來，祈賜則賜，祈雨則雨，降福降祥，惟善惟德，是故遠近之人既敬且信，咸相而兢兢業業用自勉惕，曰：大帝之監臨，若在其上，若在其左右，宜積善修德以耀神休，無不肖而干神譴」。[23] 說明居民建廟奉祀三官大帝，除乞求神明祈賜則賜，祈雨則雨，降福降祥外，更借神明的監臨，讓居民積善修德以耀神休，讓邊區社會得以祥和。


圖 4：霄裡玉元宮牆上之〈玉元宮碑記〉。（田金昌攝）

（二）街莊形成後的三官大帝信仰

乾隆時期渡臺政策有了明顯的轉變，如乾隆 5 年再申禁攜眷渡臺令，[24] 又三度頒布禁令，嚴禁漢移民贌租或承買原住民土地，更禁繼續開墾未經報

21 吳鴻麟，《桃園縣誌》卷首（桃園：桃園縣文獻委員會，1962 年），頁 78。

22 此說法係筆者研究生時，於 2004 年 8 月 17 日訪問霄裡玉元宮管理委員會主任委員袁奕養先生，該庄取得三官爐後即由地方捐資建廟供奉。

23 〈霄裡玉元宮碑〉，刻於廟內前殿左側牆上，筆者實察所得。

24 乾隆 4 年，閩浙總督郝玉麟（生年不詳 -1745）奏請「臣以為應請再定一年之限，出示通曉：如有業良民未搬家眷過臺者，務於限內搬取；逾限不准給照。若有偷渡，照例治罪。得旨：『如所請行。該部知道』。」參見不著撰人，《清高宗實錄選輯》，臺灣文獻叢刊第 186 種（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1964 年），頁 16-17。此項禁令，又於乾隆 11 年解除，但旋又再禁，直到乾隆 25 年才開禁給臺民親屬渡臺探親。

墾荒地。[25] 福建布政使高山（生卒年不詳）提出「生番在內，漢民在外，熟番間隔於其中」，使各族群能「自應劃清界限，各管各地，不得混行出入，相尋釁端。」[26] 於是有乾隆 15 年調整大甲溪以南「生番地界」，在桃園地區設有乍凹口界，[27] 到乾隆 26 年淡水廳更挑溝堆土，構築土牛溝，溝外（東）之地，永禁漢人逾越私墾；[28] 形成界內以閩粵籍漢人爲主的漢墾區。

儘管清廷在政策上有許多措施和禁令，但清廷對臺灣的實權統治鞭長莫及，基層的府縣廳只有奉令行事；而吏治的敗壞讓清廷對臺灣鄉村社會的控制力更趨薄弱。[29] 干冒生命危險來臺的先民，無非就是圖謀有豐厚之利益可期，土牛界線豈能擋住求生存求發展的慾望。因此，墾民不斷運用強力或和平的方式，尋求獲取土地的機會。[30] 從官府屢次重申禁越之「番界」，其界址卻一次比一次更接近內山，無異在一步步承認越墾的事實。保留區內那一片介於土牛溝和「番界」之間，保留給「熟番」的土地，由於漢墾區的開發已趨飽和，加上「社番」不斷被派撥出外守隘，以防「生番」出擾；同時，部分墾戶（首）亦設隘私墾，以致「番社」、「社番」不得不再度將土地或典、或贌或賣予漢佃耕作。[31] 桃園地區在乾隆年間，粵籍客家人 [32] 大舉進墾霄裡社之武陵埔、馬陵埔、烏樹林、黃泥塘一帶荒埔，墾成田園共 570 甲。[33] 到了乾隆後期，土牛溝界外的大部分地域，已處處可見漢人所建立之村 。林爽

25 施添福，〈清代臺灣竹塹地區的土牛溝和區域發展——一個歷史地理學的研究〉，收於《清代臺灣的地域社會——竹塹地區的歷史地理研究》，頁 84-85。

26 高山，〈陳臺灣事宜疏〉，收入不著撰人，《清奏疏選彙》，臺灣文獻叢刊第 256 種（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1968 年），頁 41。

27 「乍凹口界」位於社子溪上游，現楊梅火車站後方重劃區附近。

28 關於土牛和土牛溝的名稱，連橫（1878-1936）在《臺灣通史》中曾記載永曆 19 年（1665）陳永華（1634-1680）築土牛以界「番」。但根據施添福的研究，當時的土牛設於何處，甚至是否真有土牛，均已不可考，但此名稱，似乎在乾隆初年就已經開始使用；參見連橫，《臺灣通史》（南投：臺灣省文獻委員會，1992 年），頁 416；施添福，〈清代臺灣竹塹地區的土牛溝和區域發展——一個歷史地理學的研究〉，收於《清代臺灣的地域社會——竹塹地區的歷史地理研究》，頁 68。

29 陳其南，《臺灣的傳統中國社會》，頁 30。

30 黃富三，〈清代臺灣移民的耕地取得問題及其對土著的影響（下）〉，《食貨》，卷 11 期 2（1981 年 1 月），頁 26-33。

31 施添福，〈清代臺灣竹塹地區的聚落發展和形態〉，收於陳秋坤、許雪姬主編，《臺灣歷史上的土地問題》（臺北：中央研究院臺灣史田野研究室，1992 年），頁 73。

32 依筆者所蒐集之族譜與史料分析，在乾隆年間入墾桃園地區的漢人，約有 197 件，其中粵籍客家人占了 118 件約為 60%。

33 盛清沂，〈新竹、桃園、苗栗三縣地區開闢史（上）〉，《臺灣文獻》，卷 31 期 4（1980 年 12 月），頁 175。

文事件後，淡水廳屬之武陵埔、馬陵埔、四方林、黃泥塘、三坑子、大姑陷、楊梅埔等，劃歸為平埔族「番屯」，[34] 而桃園三官大帝廟宇亦幾乎全數分布於此區域。

再從〈頭重溪三元宮沿革誌〉：「吾人祖先閩粵來臺，定居頭重溪一帶，初闢荒野，地廣人稀，常為天災，厲疫，毒蛇猛獸所困，因之，集眾擬議，仰求神靈庇護，決定建廟奉祀三官大帝，祈能行香參拜，年豐民安……嗣候地方漸次發展，人口日益增多」。[35] 瞭解移墾社會的艱困。當墾民遭遇疾病、災難等疫情時，就會認為是否對神明不敬而受責罰，因此才由地方人士遠赴新竹中崙三元宮，迎回總管天、地、水三界的三官大帝香火來奉祀。又從啓明宮內的石揭（圖 5）：「清同治年間，境內瘟疫盜匪四起，極不安寧，為求太上錫福消災，乃議決供奉三元三品三官大帝，初由境內值年爐主隨宅供奉，每年擇日於本廟址搭棚演唱梨園，合境善信供獻牲儀齋饈菓品，百拜叩答神庥，歷久本址遂被咸稱戲棚跡」。[36] 更瞭解到每當境內發生瘟疫或盜匪四起，讓地方無法安寧時，便會建廟祈求神明錫福消災，而「戲棚跡」亦因此成為地名，為拓墾的最佳見證。



圖 5：楊梅啓明宮沿革誌。（田金昌攝）

四、三官大帝信仰與族群關係

桃園南區是全臺主祀三官大帝廟宇最密集的區域，且全數分布在龍潭、平鎮、楊梅、八德與大溪等與平埔族有關的地區，且萃豐莊墾區及鳳山溪流域亦有此種現象；同時，乾隆到嘉慶（1736-1796）的 60 年間，本區域興建了 6 座三官大帝廟宇，[37] 都與客籍墾民與其他族群間的互動有密切關係。

34 鄭喜夫，〈清代臺灣「番屯」考（下）〉，《臺灣文獻》，卷 27 期 3（1976 年 9 月），頁 70-71。
35 〈楊梅頭重溪三元宮沿革誌〉，刻於廟內正殿左側邊牆上，筆者實察所得。
36 〈楊梅啟明宮重建沿革誌〉，刻於廟內正殿左側邊牆上，筆者實察所得。
37 這 6 座廟宇為：八德三元宮、八德玉元宮、楊梅錫福宮、平鎮福明宮、龍潭永福宮、銅鑼圈三元宮等，惟八德玉元宮後來改祀玉皇上帝。

乾隆 51 年「林爽文事件」之後，清廷爲獎功[38]或犒養[39]隨同官軍，奮勇出力之「熟番」。福康安（1754-1796）於乾隆 53 年依四川屯練之例，「戍兵仍請照依舊例換防，將熟番挑募屯丁，酌撥近山未墾埔地，以資養贍」，[40]創立「番屯」制度。[41]將全臺「熟番」93 社中，挑選 4 千名作爲屯丁，分設 12 屯；大屯 4 處，每屯 4 百人；小屯 8 處，每屯 3 百人，同時於南北路各設屯千總一員。[42]清廷在淡水廳內將屬之武陵埔、馬陵埔、四方林、黃泥塘、三坑子、大姑陷、三角湧、楊梅埔等 17 個地方，劃歸爲平埔族「番屯」，分屬竹塹大屯、日北小屯及武勝灣小屯（表 4）。[43]而保留區內原漢人私墾田園，在設屯後均收歸屯有，因此，「熟番」的田園包含「番社」原有田園，以及官方撥給的養贍田園，後者可自行決定招漢佃戶抽收「番大租」或自墾自耕。

表 4：清代桃園地區的養贍埔地

埔地地名	現在地名	面積（甲）	撥給番社	社址所在	撥給面積（甲）
武陵埔	桃園市龍潭區	412.5	雙寮社	臺中市大甲區	104.4
			霄裡社	桃園市八德區	
			竹塹社	新竹縣竹北市	154.1
			房裡社	苗栗縣苑裡鎮	150
			苑裡社	苗栗縣苑裡鎮	
			吞霄社	苗栗縣苑裡鎮	
			貓盂社	苗栗縣苑裡鎮	
馬陵埔	桃園市龍潭區	196.5	日北社	－	118.0
			日南社	臺中市大甲區	75.5

38 劉銘傳，《劉壯肅公奏議》，臺灣文獻叢刊第 27 種（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1958 年），頁 306。「查番屯授地之初，名為獎功，實資捍禦內山番眾，故選壯丁屯傍內山，蠲其供賦，導令墾荒，其慮至為周密。」

39「臺灣屯田，乃福公中堂犒養番丁而設，即古劬勞屯田遺意也，與兵屯迥異」。見張伯行、吳大廷等著，《清經世文編選錄》，臺灣文獻叢刊第 229 種（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1966 年），頁 38。

40 不著撰人，《臺案彙錄壬集》，臺灣文獻叢刊第 227 種（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1966 年），頁 1。

41 吳子光（1817-1883）在〈臺地設屯政說〉稱：「原設屯初意，謂全臺固番地，生番害人甚於寇賊，故以番治番，藉此為招徠之計耳」；又於〈屯政序〉謂：「林爽文之亂，土番著有微勞，福敬齋相國援古屯田事例，奏設番屯兵若干名，處處徵糧以給番」。見吳子光，《臺灣紀事》，臺灣文獻叢刊第 36 種（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1959 年），頁 69、84。筆者認為不論是「招徠」、「以番治番」或「著有微勞」都是設「番屯」的原因。

42 徐宗幹，〈議水沙連六番地請設屯丁書〉，《治臺必告錄》，臺灣文獻叢刊第 17 種（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1959 年），頁 275。

43 不著撰人，〈福建布政司飭造查過屯地冊圖詳送札〉，《臺案彙錄甲集》，臺灣文獻叢刊第 31 種（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1959 年），頁 69-70。

埔地地名	現在地名	面積（甲）	撥給番社	社址所在	撥給面積（甲）
黃泥塘	桃園市龍潭區	205.7	日南社	臺中市大甲區	43.6
			大甲東社	臺中市外埔區	66.8
			大甲西社	臺中市大甲區	66.0
			雙寮社	臺中市大甲區	29.5
四方林	桃園市龍潭區	61.0	大甲東社	臺中市外埔區	61.44
淮仔埔	桃園市龍潭區	115.5	雙寮社	臺中市大甲區	44.0
			武勝灣社	新北市新莊區	71.5
			擺接社	新北市板橋區	
			里族社	臺北市松山區	
			貓里錫口社	臺北市松山區	
			嗒嗒攸社	臺北市松山區	
			蜂仔社	新北市汐止區	
			圭泵社	臺北市大同、建成區	
			八里坌社	新北市八里區	
			圭北社	—	
山坑仔	桃園市龍潭區	74.8	武勝灣社等十社	同上	74.8
楊梅埔	桃園市楊梅區	249.7	充屯務公用	由佃首黃燕禮、姜勝智籍通土尚夏、阿生等督佃開墾。	621.7
大姑崁	桃園市大溪區	172.5	充屯務公用		

資料來源：整理自施添福，〈清代臺灣竹塹地區的土牛溝和區域發展：一個歷史地理學的研究〉，《臺灣風物》，卷 40 期 4（1990 年 12 月），頁 86。

從上表可知，官方所撥之養贍田園，即以現今交通之便利，都不太可能親自前往耕作，所以這些土地自然以招漢佃戶抽收「番大租」爲主，因此這些平埔族就成爲漢佃們的頭家。然保留區的拓墾是逐漸向山區邊緣挺進，當侵犯到原住民族賴以維生的獵耕場所時，漢原的衝突就無法避免；又因爭水爭地使不同族群間衝突日劇，也讓這些移墾者惴惴不安。此時，具有族群色彩的神明三山國王、義民爺、開漳聖王等，理應成爲當地移民們團結整合及「制番」的象徵。[44] 再從屯制實施到嘉慶年間，桃園地區至少建了 9 座廟宇（表 5），其中主祀三官大帝的廟宇有 3 座。

44 關於三山國王與開漳聖王，具有「制番」概念的神明，參范明煥，〈新竹地區客家人媽祖信仰之研究〉，桃園：國立中央大學歷史研究所碩士論文，2002 年，頁 76-77；及游謙、施芳瓏，《宜蘭縣民間信仰》（宜蘭：宜蘭縣政府，2003 年），頁 256-257。

表 5：1788-1820 年桃園地區創建廟宇統計

現址	舊地名	寺廟名稱	主祀神明	創建年代（西元）
龍潭	淮仔埔	永福宮	三山國王→三官大帝	乾隆 56 年（1791）
平鎮	宋屋	褒忠祠	義民爺	乾隆 56 年（1791）
龍潭	銅鑼圈	銅鑼圈三元宮	三官大帝	嘉慶 元 年（1796）
大溪	內柵	蓮座山	觀音佛祖	嘉慶 6 年（1801）
大園	沙崙	大眾廟	有應公	嘉慶 10 年（1805）
楊梅	楊梅壢	錫福宮	三官大帝	嘉慶 13 年（1808）
大溪	下街、新街	福仁宮	開漳聖王、天上聖母	嘉慶 18 年（1813）
大溪	三層	福安宮	開漳聖王、天上聖母	嘉慶 18 年（1813）
桃園	桃園街	景福宮	開漳聖王	嘉慶 18 年（1813）

附註：永福宮初建時主祀三山國王，後改祀三官大帝。（圖 6）

資料來源：桃園廳編，《桃園廳寺廟調查書》（臺北：中央研究院民族研究所藏，1915 年），手稿本；金惠，《桃園縣誌．政事志》（桃園：桃園縣文獻委員會，1964 年），頁 722-728；新竹廳編，《桃園縣大溪鎮寺廟臺帳》（臺北：中央研究院民族研究所藏，出版資料不詳），手稿本；筆者實地查察資料。

若深入分析此時期的三官大帝廟宇位置，分別是淮仔埔、四方林、楊梅埔，都位於養贍埔地上，這代表當這些粵藉墾（耕）佃們，當有能力建廟選擇主祀神祇時，除要與土地開墾有密切關聯外，更期望能讓不同族群樂意奉祀，所以在務實、求利、包容與平衡的考量下，選擇天地水的三官大帝做主祀神明，正是最佳選擇方案，此種情形亦印證於萃豐庄墾區。[45] 除了墾民會興建三官大帝廟宇外，「番頭家」在事業有成時，也會興建三官大帝廟宇，來表達對神明的謝意。例如龍潭銅鑼圈的信仰中心三元宮，就是由蕭那英家族第三代蕭東盛（生卒年不詳）自霄裡引進三官大帝信仰，到了第四世蕭鳴皐（生卒年不詳）時興建的。[46] 蕭家自開基祖蕭那英以降，在霄裡保留區內的土地實權逐漸沒落消失，蕭家三世祖蕭東盛遂將祖業讓給兄弟承繼，自行前往銅鑼圈三洽水一帶開墾，更挾其守隘經驗擔





圖 6：置於永福宮後方廁所旁的大正 13 年（1924）改建捐題碑，碑文記載同祀三山國王。（田金昌攝）

45 施添福，〈清代竹塹地區的「墾莊區」：萃豐莊的設立和演變〉，《臺灣風物》，卷 39 期 4（1989 年 12 月），頁 39。

46 蕭昌衡、曾新蔘，《銅鑼圈三元宮概史》（龍潭：銅鑼圈三元宮辛巳年修建委員會，2003 年），頁 14。

任隘首，積極參與隘墾區的拓墾，於道光 3 年（1823）墾成銅鑼圈。[47] 當要興建廟宇感謝神明時，蕭家不但捐獻建廟用地，更在建廟過程中積極參與。從廟內匾額左側提名人「廟地奉獻業主蕭東盛」、「廟宇創造經理蕭鳴皋」、「廟宇改築經理蕭瑞雲」、「前堂增築後殿重修經理蕭慶壽」，在在顯示蕭家與三元宮的關係密切（圖 7），至今銅鑼圈三元宮祭典時，廟方仍會到蕭家上香，以表達敬意。同樣情形也見於太和宮，[48] 在在印證三官大帝信仰與平埔族群間關係密切。



圖 7：龍潭銅鑼圈三元宮廟內匾額。（田金昌攝）

三官大帝廟宇主要分布在桃園南區，這些區域不僅是平埔族的養贍埔地，到了清末更是林本源公號的勢力範圍，此時漳籍墾民亦隨之遷入並落戶生根，[49] 共同生活在本區的族群間，並非只有械鬥衝突，也會採取同祀信仰神明的方式，達到彼此交流互惠效益。以永安宮爲例，廟宇座落於舊大字缺子，包括缺子、公館等散居小村，公館即林本源家族辦理收租屯糧之處。[50] 當居民在生活條件轉趨穩定，想在庄內興建廟宇時，在主祀神明的選擇上，就會考慮什麼樣的神明才能符合共同利益，主管天地水的三官大帝，除與農墾關係密切外，在神格上也能得到不同族群的認同。因此，在這犬牙交錯之地，三官大帝就成爲主祀神明首選，同時將族群色彩濃厚的三山國王、開漳聖王、義民爺等等，同祀於偏殿。而位於大溪市區的福仁宮，建廟時雖主祀開漳聖王，但也增祀三官大帝、三山國王等神明（圖 8），[51] 這應與閩客族群進入大嵙崁，從事山林事業拓墾時，需要相互合作以應付泰雅族原住民的反撲，

47 張素玢，〈龍潭十股寮蕭家——一個霄裡社家族的研究〉，收於潘英海、詹素娟主編《平埔研究論文集》（臺北：中央研究院臺灣史研究所籌備處，1995 年），頁 104-107。

48 太和宮位於新竹縣關西鎮，主祀三官大帝，係竹塹社平埔族衛阿貴（1750-1821）家族與「連際盛」墾號，在完成事業拓墾後興建之寺廟，至今太和宮下元祭典時，仍有奉請衛家「王爺」與令旗的儀式。

49 林文龍，〈客家移民與龍潭地區的開發〉，《史聯雜誌》，期 18（1991 年 6 月），頁 140。

50 洪敏麟，《臺灣舊地名之沿革第二冊》（上）（南投：臺灣省文獻委員會，1984 年），頁 99。

51 簡瑞仁，《福仁宮沿革簡介》（桃園：福仁宮管理委員會，2016 年），無頁碼。

因此，將奉祀神明多元化。此外，永福宮、銅鑼圈三元宮等，興築有一段時間的廟宇，亦有增祀開漳聖王、三山國王等神明現象（圖 9），更能說明此區域不同族群的墾民，會在共同利益下，對神明的選擇具有文化上的包容力。



圖 8：大溪福仁宮奉祀神明說明。（田金昌攝）



圖 9：銅鑼圈三元宮偏殿奉祀之開漳聖王。（田金昌攝）

五、結語

唐山過臺灣的先民，在初墾時期對三官大帝主管的天地水殷殷需求，便以香火袋、木牌或神明爐等方式祭拜，以獲得神明庇佑，隨著拓墾進展，這些神明分身逐漸發展成三官大帝神明會，並藉祭祀與輪祀活動，成為墾民團結統合的象徵。當移民人口愈來愈多時，更不惜鉅資鳩工建廟謝神。本區三官大帝廟宇多數源於三官爐神明會，正說明進墾先民在所攜原籍地三官祠香火渡海，安全抵臺後先供奉於家中，當拓墾稍有成就時，便組織三官大帝神明會，如此，除能維護墾區灌溉用水資源分配外，並運用祭祀、輪祀等活動，達到互相交陪結盟酬神減少紛爭的目的。

當社會逐漸進入穩定階段，則因區域內庄民多為平埔族所招徠的漢佃，這些養贍埔地耕墾的先民，建廟時以選擇彼此都能接受的三官大帝作為主祀神明，同時將族群色彩濃厚的三山國王、開漳聖王、義民爺等等，同祀於偏殿，借此達到族群合諧的目的。龍潭永福宮同祀開漳聖王，祭祀圈內的居民，亦將其當成與主祀神明同一層級，而大漢溪對岸的福仁宮，除主祀開漳聖王，也於廟內增祀三官大帝、三山國王，見證本區不同族籍居民，彼此間不是只有競爭與衝突，多數時間仍是透過同祀神明的祭祀活動，達到彼此互動與交流。此外，三官大帝廟宇同祀神明所扮演的角色，並不亞於三官，桃園南區的三官寺廟全數同祀媽祖，此現象與媽祖信仰到臺灣後，由原本護佑航海的媽祖，轉變成具臺灣特色的全能之神有關，並且媽祖婆的出巡與遶境，也正好彌補了三官大帝在這方面的不足。

徵引書目

王世慶

1971，《臺灣省通志．卷二．人民志．宗教篇》。南投：臺灣省文獻委員會。

仇德哉

1983，《臺灣之寺廟與神明，四》。南投：臺灣省文獻委員會。

余文儀

1962，《續修臺灣府志》，臺灣文獻叢刊第 121 種。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

吳子光

1959，《臺灣紀事》，臺灣文獻叢刊第 36 種。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

吳鴻麟

1962，《桃園縣誌．卷首》。桃園：桃園縣文獻委員會。

沈葆楨

1959，《福建臺灣奏摺》，臺灣文獻叢刊第 29 種。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

金惠

1964，《桃園縣誌．政事志》。桃園：桃園縣文獻委員會。

林文龍

1991，〈客家移民與龍潭地區的開發〉，《史聯雜誌》，期 18，頁 136-155。

林衡道

1978，《臺灣寺廟概覽》。南投：臺灣省文獻委員會。

1996，〈臺灣世居住民的祖籍與神明〉，收於國學文獻館主編，《臺灣地區開闢史料學術論文集》。臺北：聯經出版社，頁 249-389。

范明煥

2002，〈新竹地區客家人媽祖信仰之研究〉。桃園：國立中央大學歷史研究所碩士論文。

郁永河

1959，《裨海紀遊》，臺灣文獻叢刊第 44 種。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

洪敏麟

1984，《臺灣舊地名之沿革第二冊（上）》。南投：臺灣省文獻委員會。

施添福

1989，〈清代竹塹地區的「墾莊區」：萃豐莊的設立和演變〉，《臺灣風物》，卷 39 期 4，頁 33-69。

1992，〈清代臺灣竹塹地區的聚落發展和形態〉，收於陳秋坤、許雪姬主編，《臺灣歷史上的土地問題》。臺北：中央研究院臺灣史田野研究室，頁 57-104。

2001，〈清代臺灣竹塹地區的土牛溝和區域發展──一個歷史地理學的研究〉，收於《清代臺灣的地域社會──竹塹地區的歷史地理研究》。新竹：新竹縣文化局，頁 65-110。

徐宗幹

1959，《治臺必告錄》，臺灣文獻叢刊第 17 種。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

桃園廳編

1915，《桃園廳寺廟調查書》。臺北：中央研究院民族研究所藏，手稿本。

連橫

1992，《臺灣通史》。南投：臺灣省文獻委員會。

陳其南

1987，《臺灣的傳統中國社會》。臺北：允晨文化事業股份有限公司。

陳培桂、林豪

1963，《淡水廳志》，臺灣文獻叢刊第 172 種。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

張素玢

1995，〈龍潭十股寮蕭家──一個霄裡社家族的研究〉，收於潘英海、詹素娟主編《平埔研究論文集》。臺北：中央研究院臺灣史研究所籌備處，頁 99-125。

張伯行、吳大廷

1966，《清經世文編選錄》，臺灣文獻叢刊第 229 種。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

盛清沂

1980，〈新竹、桃園、苗栗三縣地區開闢史（上）〉，《臺灣文獻》，卷 31 期 4，頁 154-176。

游謙、施芳瓏

2003，《宜蘭縣民間信仰》。宜蘭：宜蘭縣政府。

黃叔璥

1957，《臺海使槎錄》，臺灣文獻叢刊第 4 種。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

黃富三

1981，〈清代臺灣移民的耕地取得問題及其對土著的影響（下）〉，《食貨》，卷 11 期 2，頁 19-36。

溫振華

1996，〈清代臺灣漢人的企業精神〉，收於張炎憲、李筱峰、戴寶村主編，《臺灣史論文精選（上）》。臺北：玉山社，頁 321-355。

新竹廳編

出版資料不詳，《桃園縣大溪鎮寺廟臺帳》。臺北：中央研究院民族研究所藏。

臺灣銀行經濟研究室

1959，《臺案彙錄甲集》，臺灣文獻叢刊第 31 種。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

1966，《臺案彙錄壬集》，臺灣文獻叢刊第 227 種。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

1966，《清會典臺灣事例》，臺灣文獻叢刊第 226 種。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

1968，《清奏疏選彙》，臺灣文獻叢刊第 256 種。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

鄭喜夫

1976，〈清代臺灣「番屯」考（下）〉，《臺灣文獻》，卷 27 期 3，頁 9-89。

鄭鵬雲、曾逢辰

1959，《新竹縣志初稿》，臺灣文獻叢刊第 61 種。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

劉枝萬

1960，〈臺灣省寺廟教堂，名稱、主神、地址調查表〉，《臺灣文獻》，卷 11 期 2，頁 37-127。

1963，〈清代臺灣之寺廟（一）〉，《臺北文獻》，期 4，頁 101-120。

1963，〈清代臺灣之寺廟（二）〉，《臺北文獻》，期 5，頁 45-110。

1963，〈清代臺灣之寺廟（三）〉，《臺北文獻》，期 6，頁 48-66。

1994，〈臺灣民間信仰之調查與研究〉，《臺灣風物》，卷 44 期 1，頁 15-29。

劉銘傳

1958，《劉壯肅公奏議》，臺灣文獻叢刊第 27 種。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

增田福太郎著、黃有興譯

1999，《臺灣宗教論集》。南投：臺灣省文獻委員會。

蕭昌衡、曾新蔘

2003，《銅鑼圈三元宮概史》。桃園：銅鑼圈三元宮辛巳年修建委員會。

賴澤涵總編纂、朱德蘭編纂

2010，《新修桃園縣志．住民志》。桃園：桃園縣政府。

謝金鑾

1962，《續修臺灣縣志》，臺灣文獻叢刊第 140 種。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

簡瑞仁

2016，《福仁宮沿革簡介》。桃園：福仁宮管理委員會。

《桃園文獻》，第6期，2018年9月，頁71-99

【論文】

初探桃園縣的列管眷村與外省籍人口（1950-1990）

李廣均*

摘要

本文關注，桃園縣（1950-1990）的「外省籍人口」是否以列管眷村為主要居住型態？列管眷村與外省籍人口的居住空間又該如何被理解？結果顯示，1950年代初期，桃園縣外省籍人口（15,823人）主要集中桃園鎮、中壢鎮、蘆竹鄉、大園鄉等地，全縣共有14處列管眷村（874戶），以蘆竹鄉、大園鄉眷戶數量最多。當時，列管眷村成為蘆竹鄉與大園鄉外省籍人口的主要居住處所，但桃園鎮、中壢鎮的外省籍人口以公教人員與平民居多，列管眷村不是主要居住型態。1950-1990年間，外省籍人口從1萬5千餘人增加25萬6千餘人，列管眷村則是成長至85處（約1萬3千餘眷戶/萬5千餘人），無法吸納大多數外省籍人口的居住需求。許多因為軍人婚姻管制或是社經條件不佳而出現未婚、晚婚的來臺軍人，沒有太多機會入住列管眷村，而是會以「自力眷村」的型態居住在列管眷村內外、軍事營區周邊。桃園縣外省籍人口的成長與分布，主要受到城鄉之間推拉力量、新制軍人戶口管理辦法，以及各種軍事單位院校進駐的影響。整體而言，不論抵臺初期或是1990年代，列管眷村是外省籍人口的主要居住型態之一，但多數外省籍人口並沒有入住列管眷村。未來研究可以關注不同「眷村」類型之間的異同、形成過程與生態關係，也可以進行全臺不同縣市的比較。

關鍵詞：列管眷村、自力眷村、外省籍人口、婚姻管制、軍人戶口查記辦法

* 國立中央大學法律與政府研究所副教授

一、前言

本文以桃園縣（今桃園市）爲例，探究二戰之後（1945）因戰亂陸續來臺軍民的居住型態與空間關係。具體言之，我們關注桃園縣的「外省籍人口」是否以列管眷村爲主要居住型態？列管眷村與外省籍人口的居住空間又該如何被理解？受限民國 80 年戶籍法身分登記辦法改變（改以出生地取代籍貫欄位）與戶口普查資料來源的限制，本文討論範圍以民國 39-79 年爲主。又，爲了符合研究問題的歷史情境，本文使用桃園縣指稱當時的行政範圍，也以當時的鄉鎮市名稱來討論境內 13 個行政區的眷村與外省籍人口。[1]

本文關注的眷村係指國防部列管眷村，又稱軍眷村。國防部資料指出，眷村係指「國軍為安定軍心，安頓眷屬所建造的群居聚落」，是由「軍方權責單位核定……並設有眷舍業務處理之管理機構負責管理者」、「由公款所建，及產權屬於國（公）有，分由各軍種單位管理或指定其所屬單位代管者為限」，總計全臺各地列管眷村計 886 處，約 10 萬 3 千餘戶。[2] 相對而言，稍後本文也將提出另類的眷村概念（自力眷村）進行討論，以釐清列管眷村與外省籍人口的關係。

本文沒有使用「外省人」，而是以「外省籍人口」一詞來指涉二戰之後（1945）因爲戰亂陸續來到臺灣的軍民。就臺灣歷史與社會脈絡而言，外省人是一種人群分類下的他稱說法，其內涵與使用方式尚存爭議。二戰結束，因爲長期不同生活經驗導致的文化差異、國府來臺接收官員處理不當、二二八事件等諸多因素，臺灣人對於戰後來臺移民（民國 34 年之後的外省籍人口）存有負面印象。作爲一種具有負面意涵的人群指涉，「外省人」也曾被稱爲「阿山仔、大陸仔、咬柑仔、四腳仔」等。

相較於「外省人」作爲一種他稱，初期來臺軍民並不會自稱「外省人」，而是習慣以籍貫稱呼自己，例如「我是山東人」或「我是四川人」等。就人群分類而言，「外省人」的定義與指涉存在一種他稱與自稱之分，除了可能

1 桃園縣於民國 103 年 12 月 25 日改制直轄市，升格之後原 13 個行政區（鄉鎮市）改為市轄區。民國 39 年，桃園縣從新竹縣分出，歷年來桃園縣 13 個行政區名稱變化簡述如下：角板鄉於民國 43 年更名復興鄉、中壢鎮於民國 56 年改制中壢市、桃園鎮於民國 60 年改制桃園市、平鎮鄉於民國 81 年改制平鎮市、八德鄉於民國 84 年改制八德市、楊梅鎮於民國 99 年改制楊梅市、蘆竹鄉於民國 103 年改制蘆竹市。

2 郭冠麟，《從竹籬笆到高樓大廈的故事：國軍眷村發展史》（臺北：國防部史政編譯室，2005 年），頁 1、387-434。筆者自行整理。

引起互動雙方的不同反應，也要注意使用上的前後脈絡，這是探討本文研究問題時必須注意之處。

本文認為，「外省籍人口」是戶籍行政上的人口統計概念，是一種較為中性的人群指涉。可以確定的是，每個省分都有外來人口，省級行政機關為了掌握人口數量與進出流量，往往會定期採取相關措施統計外來人口，因而出現「外省籍人口」的類屬與統計結果。以國內各種戶籍登記資料而言，往往會先行區分「本籍」與「非本籍」兩欄，「非本籍」之下再細分「外省（市）」、「外國」、「其他」等。[3]

必須注意的是，「外省人」作為一種人群區分下的他稱，已在臺灣社會長久使用。相較於「外省人」一詞，「外省籍人口」並不符合一般臺灣民眾的理解方式，不必然可以傳達「外省人」一詞在臺灣歷史與生活脈絡之中，作為人群區分所產生的各種紛雜而有爭議的社會與文化意義。然而，就本文關注的研究問題而言，筆者選擇使用「外省籍人口」一詞，希望採取一個較為中性的指涉概念來探討二戰之後來臺移民的居住型態與空間關係。

至於為何選擇民國 39 至 79 年這 40 年作為討論範圍？除了桃園縣於民國 39 年從新竹縣分出之外，主要因為民國 80 年之際，為了顧及社會和諧、緩解省籍情結，朝野各界修正戶籍法，改以出生地取代籍貫欄位。之後，相關戶政資料或是戶口普查結果，無法查證或統計民國 34 年之後來臺軍民的身分數量與分布情形。又，本文稍後也將說明，國軍列管眷村的興建止於 1970 年代末期。1980 年代之後，國防部各單位不再新建眷舍或職務官舍，代之以老舊眷村改建工作的推動來解決軍眷居住需求，不過婦聯會仍持續捐建職務官舍至民國 84 年止。[4]

二、迷思

目前相關文獻存在一個有待釐清的迷思，亦即二戰之後（1945）的來臺

3 民國 80 年之前，歷年來桃園縣政府官方資料（例如《桃園縣統計要覽》）一直保有「外省」或「他省」的人口統計數字，出現在「現住人口籍別」或是「現住人口按籍別分」的表格欄位。值得注意的是，民國 54 年之前，相關分類欄位是「非本籍 / 外省」，民國 55 年之後，已悄悄改成「非本籍 / 他省」。

4 眷村與職務官舍的不同之處主要在於，前者住戶與眷屬可於退役後續住眷村並享有眷村改建相關權益，後者住戶則是因為職務派任而入住，一旦職務解除或有異動就必須限期遷出，一般而言無法享有眷村改建的權益或保障。關於婦聯會持續捐建職務官舍的時程說明，感謝外審委員之二提供的修正意見。

軍民，或是作爲一種他稱而存在的外省人，主要住在列管眷村。一本關心臺灣多元歷史的專書提及：

> 1945 年以後，由於中國動亂，各省人士陸續來臺；1949 年隨著國民黨政府與軍隊的遷徙進駐，大量的中國軍民再度湧入臺灣，臺灣的人口驟增約二百萬人。當時，甫歷經戰火洗禮的臺灣，面對新舊政權交替與人口驟增的壓力，旋即陷入一波混亂時期。國民黨政府為解決遷徙來臺軍眷的居住問題，以興建房舍或安排宿舍的方式，將這些住民群聚於所謂的「眷村」，因而發展出臺灣社會相當特殊的族群與人文現象。[5]

歷年來各次編寫的桃園縣志，對於外省籍人口的介紹也是聚焦列管眷村。最近一次出版的桃園縣志指出：

> 所謂外省族群指的是民國 38 年（1949）前後隨中華民國政府自大陸遷來臺灣的住民，民國 38、39 年（1949、1950）之間，超過 100 萬的大陸官員、軍人、百姓隨著政府、軍隊遷到臺灣……民國 50 年代以後，政府逐漸採落地生根、耕耘本土的政策，許多屆齡退役的官兵紛紛迎娶本地的女性，建立家庭，眷村也就應運而生。[6]

前述兩段引文出現至少兩個與本文主旨密切關連，但有待釐清的迷思。第一，1949 年前後的移民人數並不是引文所稱之 200 萬人。由於當時局勢混亂，許多平民是搭乘軍用機艦來臺，戶政單位無法建立完備戶籍資料，出現許多漏報戶口或是重複申報的情形。又，如何合理推估當時未設戶籍的來臺軍人數量也是一大困難。雖然有學者估計此波來臺軍民是 112 萬或 125 萬人，李棟明則是認爲應在 100 萬人以下，保守估計約有 91 萬人，其中來臺軍人約 50 餘萬。[7]

---

5 陳郁秀編，《鑽石臺灣：多元歷史篇》（臺北：玉山社出版公司，2010 年），頁 204。

6 賴澤涵編，《新修桃園縣志・住民志》（桃園：桃園縣政府，2010 年），頁 131-132。

7 李棟明，〈光復後臺灣人口社會增加之探討〉，《臺北文獻》，期 9/10（1969 年 12 月），頁 243-245。民國 97 年底，退輔會網站資料顯示，該會登列榮民總數達 886,907 人，不過此一統計數目包括大陸來臺軍人（民國 23 年 12 月 31 日前出生）、在臺入伍軍人（民國 24 年以後出生）兩類。其中，大陸來臺榮民總數是 58 萬餘人。

必須注意的是，二戰之後來臺的外省籍人口，並不全然集中在民國 38 年（1949）。日本戰敗之後，大陸各省人士陸續來到臺灣，其中有負責對日接受工作的公務官員、招募士兵的國軍部隊、來臺經商旅遊的各地人士等。李棟明指出，戰後初期大陸各地來臺人數約有 3 萬人左右，然而隨著國共內戰情勢惡化，抵臺難民人數於民國 37 年急速上升（98,580 人），高峰則是發生在民國 38 年（30,3707 人），惟上述統計人數沒有包含在營軍人。[8] 此波難民潮一直延續至 1950 年代中期，依序包括來自舟山群島（8 萬餘人）、越南富國島（2 萬餘人）、滇緬地區（1 萬餘人）、一江山與大陳島（2 萬餘人）等撤退行動中來到臺灣的軍民數量，都是本文所稱之「外省籍人口」。[9] 爲何後來各類坊間資料會以 200 萬人（或謂數百萬人）統稱之？此一問題的釐清，必須回到當時的歷史背景與政治環境來理解。初到臺灣的國民政府，爲了強化其作爲中國唯一合法統治政權的法統說，訂定戶籍法以父系傳統來登記國民身分：凡是與來臺人士通婚的婦女以及婚生子女，其籍貫均以先生或父親的籍貫爲籍貫。換言之，一個沒有去過四川的本省女性，即會因爲與四川人結婚而在戶籍登記上被註記爲四川人。如此一來，臺灣社會的人口組成可以持續包含來自中國大陸 30 幾個省（市）的民眾，提供國府政權統治正當性的象徵性基礎。

第二個需要釐清的迷思，也是本文關注問題，外省籍人口是否都住在列管眷村呢？前述引文簡化了「眷村」的形成歷史、興建階段以及數量限制，也忽略了不同時期大陸來臺移民可能出現的群居模式、空間分布以及人口「增加」趨勢。事實上，國軍列管眷村來源多樣，可能來自於早期日遺



圖 1：桃園中壢建國七村。（李廣均攝）

8 李棟明，〈光復後臺灣人口社會增加之探討〉，《臺北文獻》，期 9/10（1969 年 12 月），頁 239-240。

9 感謝兩位外審委員針對此一段落提出的指正與修改意見，將本文討論的時間軸線向前延伸至二戰結束（1945），有助於釐清外省籍人口的增加趨勢與數量變化。

房舍的接收、營區廠房的改建、各軍種自建、婦聯會募款捐建、公地公建 / 自建、經主管機關認定等。[10]



圖 2：桃園中壢華夏一村。（李廣均攝）



圖 3：職務官舍慈光十村。（李廣均攝）

本文希望指出，國軍列管眷村總數在 1970 年代中期達到高峰，之後即趨緩甚至停止，僅偶有職務官舍的興建。1980 年代，因為房舍老舊、空間不足、環境衛生、公共安全等問題，列管眷村的拆遷與改建全面上路。整體而言，全臺國軍列管眷村近 900 處、約 10 萬 3 千餘戶，亦即相較於隨國府來臺的 50 餘萬軍人，歷年來約只有 10 餘萬名具婚姻身分的在營軍人可以申請入住眷村。顯見，列管眷村無法吸納或紓解 50 餘萬來臺軍人的居住需求，那其他近 40 萬的來臺軍人如何解決居住問題，與列管眷村之間有何值得觀察的空間關係，桃園縣的情形又是如何？對此，我們必須依序瞭解桃園縣的人口特性、眷村與外省籍人口的增加與分布情形。

三、桃園縣的人口特性

二次戰後，半個世紀以來，臺灣地區的人口數量呈現長期成長趨勢，桃園縣也不例外。受到經濟發展與交通便利等因素的影響，桃園縣人口增加快速。民國 40 年，甫從新竹縣分出的桃園縣人口數量是 35 萬 2 千餘人，民國 80 年增加至 138 萬 5 千餘人，成長將近 4 倍，增加約 103 萬人。民國 40 至

10 見國軍老舊眷村改建條例第四條，眷村係指於中華民國 69 年 12 月 31 日以前完成之軍眷住宅。

80 年，桃園縣各行政區人口成長可見表 1，升格直轄市的桃園市人口於民國 105 年已高達 214 萬 7 千餘人。[11]

表 1：民國 40-80 年（1951-1991）桃園縣行政區人口變化趨勢

年份	40 年	45 年	50 年	55 年	60 年	65 年	70 年	75 年	80 年
桃園市	42,794	52,830	65,471	80,573	113,020	155,934	185,257	210,753	246,056
中壢市	45,963	60,009	77,560	102,054	135,193	171,734	215,414	241,476	276,878
平鎮鄉	16,344	22,898	29,892	37,399	49,043	67,611	102,899	130,386	150,703
八德鄉	12,720	14,632	17,105	22,310	29,889	53,338	95,934	117,487	135,897
大溪鎮	33,513	36,914	45,405	49,415	55,014	61,538	69,014	74,087	77,658
楊梅鎮	34,988	39,790	49,682	59,273	72,481	76,198	82,341	89,763	98,943
蘆竹鄉	25,209	28,470	32,590	36,931	39,986	44,965	49,053	52,105	58,156
大園鄉	30,741	35,699	41,950	48,413	53,210	51,327	53,550	56,995	61,219
龜山鄉	19,161	22,053	26,097	37,319	51,876	58,458	74,779	86,022	95,756
龍潭鄉	21,668	25,339	32,607	37,460	42,545	48,593	61,312	72,498	82,698
新屋鄉	31,429	34,894	39,381	43,807	46,534	47,154	46,080	45,050	45,750
觀音鄉	29,951	33,454	39,871	44,283	47,698	47,408	45,758	44,069	43,911
復興鄉	7,981	9,105	10,139	10,742	11,915	12,168	12,230	11,518	11,540
小計	352,462	416,087	507,750	609,979	748,404	896,426	1,093,621	1,232,209	1,385,165

註：作者自行整理。

資料來源：歷年《桃園縣統計要覽》。

人口增加主要決定於自然增加與社會增加。自然增加決定於出生率與死亡率，社會增加則是決定於遷入與遷出。就人口自然增加而言，雖有短期起伏，但受到婦女實施節育以及結婚年齡逐年提高的影響，桃園縣人口出生率呈現持續降低趨勢，但因遷入人口大都屬於適婚生育年齡，使得桃園縣出生率若與全省比較仍居高位。民國 80 年桃園縣出生率是 16.78‰，較民國 50 年出生率（39.10‰）下降 22.32‰。同一時間，受惠於生活水準提高、醫療與公共衛生進步，桃園縣死亡率持續降低，民國 80 年死亡率是 4.70‰，較民國 50 年死亡率（6.55‰）下降 1.85‰。[12]

11 桃園縣政府主計室編，《中華民國八十年桃園縣統計要覽》（桃園：桃園縣政府，1992 年），頁 26。最新人口狀況可見：桃園市政府民政局，〈人口統計〉，http://cab.tycg.gov.tw/home.jsp?id=10514&parentpath=0,10432,10513，2018 年 2 月 18 日。

12 桃園縣政府主計室編，《中華民國八十年桃園縣統計要覽》，頁 27-28。

除了自然增加，我們亦可從社會增加的角度來瞭解桃園縣人口特性。長期來看，1960年代以來，隨著經濟發展、工業區林立、就業機會增加，外來人口遷入是桃園縣人口增加的主因之一。早年（民國41至45年）桃園縣遷出人口略大於遷入人口，民國46年起，桃園縣遷入人口開始超越遷出人口。[13] 表1可見，就民國80年前13個行政區而言，只有大園鄉（民國60至65年）、新屋鄉（民國70至75年）、觀音鄉（民國60至80年）、復興鄉（民國70至80年）四個地區在不同時期出現人口減少的情形，其餘9個行政區都呈現人口持續成長趨勢。

1950年代以來，從本省他縣市遷入桃園縣的人數，與從桃園縣遷入至其他縣市的人數之間互有領先，但差距不大。民國56年，臺北市升格直轄市，吸引了不少桃園縣民的移入。同一時間，從其他縣市遷入桃園縣的人口，則是大於從桃園縣遷出至其他縣市的人口，顯示一種城鄉之間的推拉力量，此一趨勢持續迄今。這意謂，雖然許多桃園縣民希望到臺北求學、工作或居住，但也有人從其他縣市移入桃園縣，此一人口磁吸效應與桃園縣提供的工作機會、居住空間、發展願景有關。

就空間而言，桃園縣人口分布未盡均衡。以民國80年爲例（見表1），桃園縣人口主要集中在桃園市（17.76％）、中壢市（19.90％）、平鎮鄉（10.87％）、八德鄉（9.81％）、楊梅鎮（7.14％）、龜山鄉（6.91％）、龍潭鄉（5.97％）、大溪鎮（5.61％）等地區，新屋鄉、觀音鄉、復興鄉則相對稀少，大抵上超過九成（92％）的人口居住在土地約占50％的9個鄉鎮市之中。

四、桃園縣的列管眷村與外省籍人口

相較前述桃園縣人口特性，本文關心：桃園縣有多少列管眷村與外省籍人口，列管眷村是外省籍人口的主要居住型態嗎？爲了回答這些問題，我們必須整理桃園縣的列管眷村數量、發展階段、外省籍人口數量與變化、空間分布情形等。

目前可以找到最早、依13個行政區統計的外省籍人口資料，記載於早期出版的桃園縣志。[14] 依據1964年出版的桃園縣志，民國41年縣內外省籍人

13 桃園縣政府主計室編，《中華民國八十五年桃園縣統計要覽》（桃園：桃園縣政府，1997年），頁60-61。

14 桃園縣文獻委員會編，《桃園縣志》卷二：人民志（桃園：桃園縣政府，1964年），頁29-31。

口總數是 15,823 人，男性 8,366 人、女性 7,457 人，其中以桃園鎮最多（4,035 人 /9％），其次是中壢鎮（3,991 人 /8.3％）、蘆竹鄉（2,088 人 /8.1％）、大園鄉（1,776 人 /5.6％）、楊梅鎮（1,152 人 /3.2％）、大溪鎮（1,090 人 /3.2％）等，相關資料可見表 2。這些人住在哪裡呢？戶籍登記有案的外省籍

表 2：民國 41 年（1952）桃園縣人口籍貫統計

行政區	籍別	桃園縣	本省他縣	外省籍 / 占比	外國	小計
桃園鎮	計	39,947	769	4,035 / 9%	1	44,752
	男	20,073	401	2,185	0	22,659
	女	19,874	368	1,850	1	22,093
大溪鎮	計	32,848	263	1,090 / 3.2%	0	34,201
	男	16,537	133	648	0	17,318
	女	16,311	130	442	0	16,883
蘆竹鄉	計	23,669	31	2,088 / 8.1%	0	25,788
	男	12,098	19	1,038	0	13,155
	女	11,571	12	1,050	0	12,633
大園鄉	計	29,782	57	1,776 / 5.6%	0	31,615
	男	15,164	32	736	0	15,932
	女	14,618	25	1,040	0	15,683
龜山鄉	計	19,071	195	491 / 2.5%	0	19,757
	男	9,832	103	276	0	10,211
	女	9,239	92	215	0	9,546
八德鄉	計	12,686	66	471 / 3.6%	0	13,223
	男	6,475	35	206	0	6,716
	女	6,211	31	265	0	6,507
中壢鎮	計	43,478	720	3,991 / 8.3%	0	48,189
	男	22,192	356	2,162	0	24,710
	女	21,286	364	1,829	0	23,479
楊梅鎮	計	34,278	487	1,152 / 3.2%	0	35,917
	男	17,511	245	701	0	18,457
	女	16,767	242	451	0	17,460
龍潭鄉	計	21,933	125	230 / 1%	0	22,288
	男	11,203	68	126	0	11,397
	女	10,730	57	104	0	10,891

行政區	籍別	桃園縣	本省他縣	外省籍 / 占比	外國	小計
平鎮鄉	計	17,177	83	334 / 1.9%	0	17,594
	男	8,887	39	173	0	9,099
	女	8,290	44	161	0	8,495
新屋鄉	計	32,085	64	68 / 0.2%	0	32,217
	男	16,176	37	47	0	16,260
	女	15,909	27	21	0	15,957
觀音鄉	計	30,312	118	66 / 0.2%	0	30,496
	男	15,349	70	44	0	15,463
	女	14,963	48	22	0	15,033
角板鄉	計	8,041	32	31 / 0.4%	0	8,104
	男	4,048	19	24	0	4,091
	女	3,993	13	7	0	4,013
小計	計	345,307	3,010	15,823 / 4.3%	1	364,141
	男	175,545	1,557	8,366	0	185,468
	女	169,762	1,453	7,457	1	178,673

註：斜線後數字爲外省籍人口占該行政區人數的百分比。

資料來源：桃園縣文獻委員會編，《桃園縣志》卷二：人民志（桃園：桃園縣政府，1964 年），頁 29-31。

人口主要包括已婚軍人、軍眷、公教人員暨眷屬、平民等，其中軍人與軍眷可能住在列管眷村。1950 年代初期，桃園縣內已有國軍列管眷村的建制，數量與分布可見表 3。此一時期的列管眷村主要源於日遺房舍的接收與各軍種自建，尚未出現婦聯會募款捐建的眷舍。

表 3：民國 41 年（1952）桃園縣國軍列管眷村

眷村名稱	行政區	建制年代	興建單位	列管單位	戶數	小計	共計
建國五村	蘆竹鄉	34 年	日遺房舍	空總部	48	325	874
建國十六村	蘆竹鄉	35 年	空總部	空總部	50		
建國六村	蘆竹鄉	38 年	第五基勤大隊	空總部	70		
建國二村	蘆竹鄉	39 年	第五基勤大隊	空總部	45		
建國十二村	蘆竹鄉	40 年	第五基勤大隊	空總部	112		
建國九村	大園鄉	35 年	日遺房舍	空總部	145	232	
建國十一村	大園鄉	35 年	日遺房舍	空總部	87		

眷村名稱	行政區	建制年代	興建單位	列管單位	戶數	小計	共計
建國十五村	桃園鎮	39 年	空總部	空總部	9	179	847
建國十四村	桃園鎮	39 年	空總部	空總部	125		
建國十八村	桃園鎮	39 年	空總部	空總部	45		
建國三村	中壢鎮	40 年	第五基勤大隊	空總部	22	77	
建國新村	中壢鎮	41 年	陸總部	陸軍六軍團	55		
勝利新城	大溪鎮	38 年	陸軍	陸軍六軍團	47	47	
龍潭新村	龍潭鄉	39 年	日遺房舍	空總部	14	14	

註：作者自行整理。

資料來源：郭冠麟，《從竹籬笆到高樓大廈的故事：國軍眷村發展史》（臺北：國防部史政編譯室，2005 年），頁 1、387-434。

總計，民國 41 年桃園縣共有 14 處列管眷村（874 戶），以空軍眷村 12 處最多，另有 2 處陸軍眷村，分布在蘆竹鄉等 6 個鄉鎮市，其中蘆竹鄉列管眷村數量（5 個）最多。對照表 2 與表 3 可以發現，列管眷村村數 / 戶數較多的前 4 個行政區（蘆竹鄉、大園鄉、桃園鎮、中壢鎮），正是外省籍人口較多的 4 個鄉鎮，唯排序些微不同。相較今日我們對於桃園縣列管眷村或外省籍人口主要集中於中壢、桃園、平鎮的印象，我們很難想像，1950 年代初期的桃園縣，列管眷村戶數最多的兩個行政區是蘆竹鄉（325 戶）與大園鄉（232 戶）。至於後來桃園縣內列管眷村數量、戶數與外省籍人口的增加，又是在何種情況下發展而來？這正是本文希望釐清的問題。

必須注意的是，當時的軍人身分登記與管理方式尚未改變。戰後，國民政府對於全臺人口管理採取一種兵籍與戶籍並行的二元體制，全臺各地駐軍之中仍有許多尚未轉入戶籍系統的大陸來臺軍人，他們以軍籍身分生活在臺灣社會，隱藏在當時未盡完備、甚至是「扭曲」的人口資料之中。[15] 當時，只有少數具婚姻身分並攜有家眷者的來臺軍人可以申報戶口，其他數量眾多的單身軍人則是依任務在各地駐紮、輪調或移防，他們後來如何取得戶籍身分而成爲桃園縣民是我們瞭解列管眷村與外省籍人口的一個重要關鍵。

民國 41 年之際，外省籍人口都住在列管眷村嗎？當時，蘆竹鄉與大園鄉

15 林勝偉，〈政治算術：戰後臺灣的國家統治與人口管理〉，臺北：國立政治大學社會學系博士論文，2005 年，頁 62-63。官蔚藍，〈臺灣光復後人口總數及其增加率之研究〉，《國際經濟資料》，卷 10 期 4（1963 年 4 月），頁 9-10。

列管眷村戶數較多，主要因爲當地設有軍用機場，出現一定數量的來臺空軍人員及眷屬，提高了當地外省籍人口數量。表 2 與表 3 顯示，蘆竹鄉與大園鄉的外省籍人口是 3,864 人，兩地共有 557 個眷戶、眷戶人數約 2 千餘人（戶數乘以民國 41 年平均戶量 5.64 人），[16] 可以合理推測列管眷村是當時兩地外省籍人口的主要居住處所。相對地，桃園鎮與中壢鎮也有列管眷村，但數量與戶數有限。以桃園鎮爲例，外省籍人口是 4,035 人，列管眷村戶數卻只有 179 戶，不太可能容納多數的外省籍人口，中壢鎮（3,991 人 /77 眷戶）也有類似情形。可以想見，當時桃園鎮、中壢鎮的外省籍人口是以公教人員與平民居多，列管眷村不是主要的居住型態。

民國 47 年，八二三炮戰的開打與落幕，讓原本劍拔弩張的海峽局勢暫時緩和下來，來臺軍人的生活現實也出現轉機。1950 年代末期，原本採取嚴格管制的軍人婚姻政策逐步放寬限制，許多單身軍人得以重新思考成家立業與傳宗接代的問題。[17] 在此一時代背景之下，一方面各軍種持續自建眷舍，另一方面民國 46 年婦聯會發起募款捐建眷村，列管眷村數量大幅成長，一定程度上紓解了禁婚令解除之後大量激增的軍眷居住需求。

總計，民國 69 年國防部眷村改建啓動之前，全臺列管眷村總數已經成長至 800 餘處，約 10 萬餘戶，桃園縣眷村數量則是從民國 41 年的 14 處眷村，逐步增加至民國 79 年的 85 處。以軍種而言，全縣陸軍眷村（46 處）數量最多，其次是空軍眷村（27 處），沒有海軍眷村。[18] 以行政區而言，中壢市（22 處 /3,693 戶）列管眷村數量最多，其次是大溪鎮（12 處 /1,409 戶）、蘆竹鄉（10 處 /712 戶）與龜山鄉（9 處 /2,419 戶）等，列管眷村戶數由 874 戶增加至 13,386 戶，民國 79 年桃園縣列管眷村數量、戶數與眷戶人數的行政區分布可見表 4。

進一步觀察，經由比對軍方列管眷村總體數據與歷年臺閩地區 4 次戶口普查資料，表 5 顯示，隨著縣內列管眷村從 14 處（見表 3）成長至 85 處，

16 桃園縣政府主計室編，《中華民國八十五年桃園縣統計要覽》，頁 58。

17 民國 41 年，國防部頒布「戡亂時期陸海空軍軍人婚姻條例」，規定現役士官兵在營期間不准結婚，軍官、技術士官、學生則須年滿 28 歲才可提出結婚申請。1950 年代末期，軍中禁婚令經兩階段放寬，第一次修正是民國 46 年（1 月 4 日），主要是於原規定增訂第 11 條，明令「有特殊情形者得由國防部特准結婚」。第二次修正是民國 48 年（8 月 13 日），進一步鬆綁軍人結婚規定，除了將原法令更名為「戡亂時期軍人婚姻條例」，也將年齡門檻降低為男性 25 歲、女性 20 歲，更重要的是士官兵在營服役年滿 3 年者，皆可提出結婚申請。

18 就列管單位而言，桃園縣另計有聯勤司令部（4 處）、國防部總務局（3 處）、軍事情報局（2 處）、警備司令部（1 處）、後備司令部（1 處）、憲兵司令部（1 處）。

表 4：民國 79 年（1990）桃園縣國軍列管眷村數量、戶數與眷戶人數

行政區	村數	戶數	眷戶人數
中壢市	22	3,693	15,437
龜山鄉	9	2,419	10,111
平鎮鄉	8	1,904	7,959
大溪鎮	12	1,409	5,890
楊梅鎮	6	1,154	4,824
八德鄉	4	928	3,879
蘆竹鄉	10	712	2,976
大園鄉	5	504	2,107
龍潭鄉	2	352	1,471
桃園市	6	297	1,241
觀音鄉	1	14	59
新屋鄉	0	0	0
復興鄉	0	0	0
小計	85	13,386	55,953

註：作者自行整理；眷戶人數為推估值，以戶數乘以民國 79 年平均戶量（4.18 人）得之。

資料來源：郭冠麟，《從竹籬笆到高樓大廈的故事：國軍眷村發展史》（臺北：國防部史政編譯室，2005 年），頁 1、387-434。桃園縣政府主計室編，《中華民國八十五年桃園縣統計要覽》（桃園：桃園縣政府，1997 年），頁 58。

外省籍人口則是從民國 45 年的 2 萬 9 千餘人增加至民國 79 年的 25 萬 6 千餘人。這意謂著，85 處列管眷村提供的 1 萬 3 千餘戶，至多只能入住 5 萬 5 千餘人（戶數乘以平均戶量），那另外近 20 萬的外省籍人口又是如何居住？外省籍人口的增加、空間分布，以及這些人口與列管眷村之間的關係又該如何被理解？

相關文獻指出，因為軍人婚姻管制或是受限自身社經條件不佳而出現未婚或晚婚的來臺軍人，沒有太多機會可以申請入住列管眷村，而是會以「自力眷村」[19] 的型態出現在列管眷村內外、軍事營區的周邊附近，與鄰近列管眷村或軍事營區之間維持緊密的人際互動與社會網絡，這是因為許多源於同鄉、袍澤、長官部屬之間的關係並不會因為退役而改變或終止。本文嘗試從此一角度切入，觀察桃園縣外省籍人口的增加與分布，討論列管眷村與外省

19 李廣均，〈臺灣「眷村」的歷史形成與社會差異：列管眷村與自力眷村的比較〉，《臺灣社會學刊》，期 57（2015 年 9 月），頁 150-157。自力眷村的說法取其自食其力、自力救濟之意。相對於建物土地均屬公有的列管眷村，自力眷村的產權與使用情形較為複雜，除了公地私建的違建之外，也會夾雜一些產權私有的房舍，住戶之間的借住、承租、轉讓、買賣等關係不一而足。

籍人口之間的空間關係。



圖 4：桃園龜山公西老兵居。（李廣均攝）

表 5 的幾個現象值得進一步討論。第一，外省籍人口數量明顯增加，從民國 45 年的 29,464 人上升至民國 79 年的 256,904 人，增加 8.7 倍，人數增加最多的幾個地區包括中壢市、八德鄉、平鎮鄉、桃園市、龍潭鄉等。以中壢市而言，外省籍人口從民國 45 年的 7,960 人成長至民國 79 年的 67,554 人，增加約 6 萬人，增加數量最多；就增加倍數而言，八德鄉外省籍人口從民國 45 年的 580 人上升至民國 79 年的 40,951 人，增加 70.6 倍，居全縣之冠。

其次，部分地區外省籍人口出現減少或下降趨勢，大園鄉與蘆竹鄉最是明顯。民國 45 年，大園鄉外省籍人口是 2,753 人，居全縣 13 個行政區第四名，民國 79 年時增加至 5,802 人，居全縣第九。民國 69 年，大園鄉外省籍人口出現減少情形，只有 5,206 人，比民國 55 年還少，這主要與 1970 年代中期國民政府推動興建桃園國際機場有關，數個列管眷村因此遷村。蘆竹鄉外省籍人口也有類似變化，呈現長期下降趨勢，從民國 69 年的 5,584 人減少至民國 79 年的 5,254 人。相較而言，觀音鄉、新屋鄉、復興鄉的外省籍人口一向偏低，變化不大。

第三，中壢市、平鎮鄉、桃園市的外省籍人口一向較多，成長數量符合預期。此外，雖然人數不如前述三個地區，八德鄉、龍潭鄉、龜山鄉的外省籍人口在所占比例上出現大幅增加，原因值得探討。表 5 顯示，民國 45 年八德鄉、龍潭鄉、龜山鄉外省籍人口數量的排序依次是第十、第八、第九，民國 79 年上升至第二、第五、第六。又，若就外省籍人口占比來看，1980 年代的八德鄉（36.33％）、龍潭鄉（28.15％）、龜山鄉（27.81％），更是進入全臺外省籍人口比例最高的前 20 個行政區。[20] 令人好奇的是，哪些因素可以解釋中壢市、平鎮鄉、桃園市外省籍人口數量的增加，以及八德鄉、龍潭鄉、龜山鄉等地外省籍人口占比的提高呢？本文嘗試提供一些可能的原因與解釋，藉以釐清列管眷村與外省籍人口的空間關係。

20 李廣均，〈臺灣「眷村」的歷史形成與社會差異：列管眷村與自力眷村的比較〉，《臺灣社會學刊》，頁 146-147。除了八德鄉、龍潭鄉、龜山鄉之外，桃園縣內的平鎮鄉（29.50％）、中壢市（28.89％）也進入了全臺外省籍人口比例最高的前 20 個行政區。

表 5：民國 45-79 年（1956-1990）桃園縣列管眷村與外省籍人口變化趨勢

年份	民國 45 年（1956）					民國 55 年（1966）				
鄉鎮市	村數	戶數	眷村人數	外省籍 / 序位	占比	村數	戶數	眷村人數	外省籍 / 序位	占比
中壢市	7	558	3,086	7,960/01	13.59%	15	2,556	14,518	28,517/01	26%
八德鄉	1	93	514	580/10	4.02%	4	928	5,271	7,443/08	27%
平鎮鄉	4	997	5,513	3,165/03	14.05%	6	1,641	9,321	11,831/05	28%
桃園市	3	179	990	6,847/02	13.12%	3	179	1,017	13,081/03	16%
龍潭鄉	1	14	77	1,302/08	5.18%	2	352	1,999	12,609/04	28%
龜山鄉	0	0	0	827/09	3.78%	7	2,041	11,593	13,836/02	30%
大溪鎮	2	591	3,268	1,394/07	3.79%	8	875	4,970	7,947/07	15%
楊梅鎮	3	503	2,782	2,014/06	5.12%	6	1,154	6,555	10,187/06	16%
大園鄉	3	375	2,074	2,753/04	7.76%	4	408	2,317	5,848/09	12%
蘆竹鄉	5	325	1,797	2,254/05	8.00%	9	576	3,272	4,357/10	11%
觀音鄉	0	0	0	127/12	0.38%	1	14	80	1,823/11	4%
新屋鄉	0	0	0	98/13	0.28%	0	0	0	347/13	1%
復興鄉	0	0	0	143/11	1.58%	0	0	0	575/12	5%
小計	29	3,635	20,102	29,464	7.08%	65	10,724	60,912	118,401	19.41%
年份	民國 69 年（1980）					民國 79 年（1990）				
鄉鎮市	村數	戶數	眷村人數	外省籍 / 序位	占比	村數	戶數	眷村人數	外省籍 / 序位	占比
中壢市	19	3,029	14,600	60,613/01	28.89%	22	3,693	15,437	67,554/01	24.47%
八德鄉	4	928	4,473	32,334/02	36.33%	4	928	3,879	40,951/02	29.93%
平鎮鄉	8	1,904	9,177	28,927/03	29.50%	8	1,904	7,959	32,917/03	21.88%
桃園市	4	212	1,022	26,106/04	14.29%	6	297	1,241	30,956/04	12.54%
龍潭鄉	2	352	1,697	16,677/06	28.15%	2	352	1,471	21,194/05	25.78%
龜山鄉	9	2,419	11,660	20,339/05	27.81%	9	2,419	10,111	19,684/06	20.49%
大溪鎮	10	1,134	5,466	14,265/07	21.23%	12	1,409	5,890	16,577/07	21.15%
楊梅鎮	6	1,154	5,562	12,972/08	15.38%	6	1,154	4,824	12,490/08	12.65%
大園鄉	5	504	2,429	5,206/10	9.88%	5	504	2,107	5,802/09	9.50%
蘆竹鄉	10	712	3,432	5,584/09	11.54%	10	712	2,976	5,254/10	9.12%
觀音鄉	1	14	67	1,745/11	3.86%	1	14	59	1,935/11	4.35%
新屋鄉	0	0	0	898/12	1.98%	0	0	0	1,073/12	2.31%
復興鄉	0	0	0	481/13	3.94%	0	0	0	517/13	4.48%
小計	78	12,362	59,585	226,147	21.48%	85	13,386	55,953	256,904	18.95%

註：作者自行整理；眷村人數為推估值，以戶數乘以當年平均戶量得之。1956,1966,1980,1990 的平均戶量分別是 5.53,5.68,4.82,4.18（人）。

資料來源：郭冠麟，《從竹籬笆到高樓大廈的故事：國軍眷村發展史》（臺北：國防部史政編譯室，2005 年），頁 1、387-434。李廣均，〈臺灣「眷村」的歷史形成與社會差異：列管眷村與自力眷村的比較〉，《臺灣社會學刊》，期 57（2015 年 9 月），頁 145。1956,1966,1980,1990 臺閩地區戶口及住宅普查報告書。

五、一些原因與解釋

第一，除了興建桃園國際機場帶來的遷村影響，蘆竹鄉、大園鄉外省籍人口的減少以及中壢市、平鎮鄉、桃園市外省籍人口的增加，可以歸因於鄉村與都市之間的推拉力量。亦即，在生活機能與交通便利的考量下，住在偏鄉地區的外省籍人口會逐漸搬至都市地區。此外，考量桃園縣本身的地理特性與交通條件，觀音鄉、新屋鄉與復興鄉等地以農業區與山區居多，適合居住區域相對有限，中壢市、平鎮鄉與桃園市的居住環境與合理房價，則是較能吸引附近六軍團、第一士校、陸總部等單位任職人員的入住。[21]

其次，對於眷村之中陸續出生的第二代、第三代而言，受限列管眷村的建物與土地屬於公產，眷戶之間無法私下買賣或大幅擴建，又因爲原有居住空間狹小有限，在求學、工作與婚姻的需求下，臺生世代可能陸續搬出列管眷村，遷入桃園縣的都市地區，甚至可能遷入臺北都會區，進而影響外省籍人口的地理分布特性。[22] 第二，外省籍人口的「增加」源於民國 57 年行政院新制軍人管理辦法的實施。在此之前，大陸來臺軍人只有因爲退（除）役、結婚或是特殊原因 [23] 才會設立戶籍，其他大多數軍人只有軍籍（軍人身分證）而無戶籍（國民身分證），成爲臺灣戰後人口管理做法的一種特殊現象。民國 57 年，行政院修訂「陸海空軍現役軍人戶口查記辦法」，隔年（民國 58 年）4 月 1 日在各地軍事營區設立國防共同事業戶，舉凡在臺無眷的現役軍人均發給國民身分證並設立戶籍。

受到前述新制影響，民國 58 年桃園縣人口出現明顯變化，該年戶籍資料欄位「遷入 / 其他」下的人數，從之前平均每年 6、7 千人陡升至 3 萬 1 千餘人，其中男性占 99.9%（男 31,299 人 / 女 353 人）。[24] 民國 58 年桃園縣遷入與遷出人數的行政區差異與歷年變化，可見表 6 與表 7。就官方統計資料而言，

---

21 感謝外審委員之一針對此一段落提出的修正意見。

22 感謝外審委員之二針對此一段落提出的修正意見。

23 林勝偉，〈政治算術：戰後臺灣的國家統治與人口管理〉，頁 63-64。主要可以區分為兩個階段：首先，依民國 36 年駐防部隊戶口查記辦法，凡在軍事機關、學校、工廠、倉庫、醫院及少數特定駐防單位等固定設置機構服役的官兵，須向所在地戶政機關申報戶口並接受戶口查記；其次，依民國 48 年訂定的軍人戶口查記辦法（原駐防部隊戶口查記辦法停止適用），凡經軍方指示有居住營外之必要並有一定居所者，得由主管證明後遷出營區，同時申報戶口。

24 桃園縣政府主計室編，《中華民國五十八年桃園縣統計要覽》（桃園：桃園縣政府，1970 年），頁 34-35。

前述人口「增加」的特殊現象出現在「遷入 / 其他」欄位，無法直接確認是外省籍人口與否。但是根據歷年（民國 48 至 67 年）資料比對（見表 7），我們可以合理推測，民國 58 年「遷入 / 其他」人數的陡增，主要與大陸來臺軍人戶籍登記新制有關，因而「增加」了縣內的外省籍人口。

表 6：民國 58 年（1969）桃園縣「遷入 / 遷出」人數行政區分布與性別差異

行政區	性別	遷入							遷出						
		共計	自國外	自他省市		自本省他縣市	自本縣他鄉鎮	其他	共計	往國外	往他省市		往本省他縣市	往本縣他鄉鎮	其他
				他省	臺北市						他省	臺北市			
中壢市	計	18,167	64	43	1,359	4,876	4,262	7,563	8,693	30	4	1,543	3,257	3,427	432
	男	12,927	37	23	802	2,510	2,071	7,484	4,768	23	2	848	1,762	1,709	424
	女	5,240	27	20	557	2,366	2,191	79	3,925	7	2	695	1,495	1,718	8
桃園鎮	計	15,756	35	12	1,215	3,997	3,224	7,273	6,018	80	1	1,198	2,352	2,062	325
	男	11,556	21	6	702	2,081	1,551	7,195	3,233	49	1	616	1,241	1,004	322
	女	4,200	14	6	513	1,916	1,673	78	2,785	31	–	582	1,111	1,058	3
大溪鎮	計	4,081	26	13	548	1,580	777	1,137	3,296	28	9	727	1,531	933	68
	男	2,654	22	10	305	798	382	1,137	1,736	23	7	384	800	455	67
	女	1,427	4	3	243	782	395	–	1,560	5	2	343	731	478	1
楊梅鎮	計	8,491	19	20	425	2,306	1,504	4,217	4,352	51	12	667	2,137	1,414	71
	男	6,282	17	12	222	1,140	724	4,167	2,220	41	7	326	1,116	660	70
	女	2,209	2	8	203	1,166	780	50	2,132	10	5	341	1,021	754	1
蘆竹鄉	計	1,986	9	4	106	482	693	692	1,652	11	–	204	428	980	29
	男	1,312	7	3	57	239	314	692	727	9	–	94	197	399	28
	女	674	2	1	49	243	379	–	925	2	–	110	231	581	1
大園鄉	計	3,176	3	3	164	653	508	1,845	2,275	8	1	408	804	1,047	7
	男	2,436	3	1	85	287	237	1,823	1,087	7	–	198	399	477	6
	女	740	0	2	79	366	271	22	1,188	1	1	210	405	570	1
龜山鄉	計	8,959	8	22	1,193	2,812	1,324	3,600	4,829	1	4	1,200	2,301	1,296	27
	男	6,497	5	12	738	1,493	670	3,579	2,634	–	2	724	1,243	638	27
	女	2,462	3	10	455	1,319	654	21	2,195	1	2	476	1,058	658	–
八德鄉	計	3,303	3	6	300	840	907	1,247	2,121	–	2	229	789	1,047	54
	男	2,245	3	6	169	425	419	1,223	1,081	–	–	122	414	494	51
	女	1,058	0	0	131	415	488	24	1,040	–	2	107	375	553	3
龍潭鄉	計	3,607	32	9	363	1,408	907	888	3,399	70	1	549	1,652	1,102	25
	男	2,207	28	3	205	637	480	854	1,774	45	1	296	857	551	24
	女	1,400	4	6	158	771	427	34	1,625	25	–	253	795	551	1
平鎮鄉	計	5,112	17	34	496	1,599	2,318	648	3,996	24	21	578	1,271	2,053	49
	男	2,911	11	19	297	795	1,169	620	2,050	18	12	304	656	1,012	48
	女	2,201	6	15	199	804	1,149	28	1,945	6	9	274	615	1,041	1

行政區	性別	遷入							遷出						
		共計	自國外	自他省市		自本省他縣市	自本縣他鄉鎮	其他	共計	往國外	往他省市		往本省他縣市	往本縣他鄉鎮	其他
				他省	臺北市						他省	臺北市			
新屋鄉	計	2,322	3	13	202	591	557	956	2,044	11	1	388	777	855	12
	男	1,558	2	13	122	223	242	956	936	7	—	205	352	360	12
	女	764	1	0	80	368	315	—	1,108	4	1	183	425	495	—
觀音鄉	計	2,733	2	0	223	523	768	1,217	2,154	2	—	361	656	1,086	49
	男	1,877	1	0	104	242	315	1,215	1,017	2	—	178	325	464	48
	女	856	1	0	119	281	453	2	1,137	—	—	183	331	622	1
復興鄉	計	695	0	0	10	174	142	369	516	3	—	28	199	269	17
	男	459	0	0	1	59	45	354	228	2	—	8	86	116	16
	女	236	0	0	9	115	97	15	288	1	—	20	113	153	1
小計	計	78,388	221	179	6,604	21,841	17,891	31,652	45,345	319	56	8,080	18,154	17,571	1,165
	男	54,921	157	108	3,809	10,929	8,619	31,299	23,491	226	32	4,303	9,448	8,339	1,143
	女	23,467	64	71	2,795	10,912	9,272	353	21,854	93	24	3,777	8,706	9,232	22

資料來源：桃園縣政府主計室編，《中華民國五十八年桃園縣統計要覽》（桃園：桃園縣政府，1970 年），頁 34-35。

表 7：民國 48-67 年（1959-1978）年桃園縣「遷入 / 其他」、「遷出 / 其他」人數對照表

行政區	遷入							遷出						
	共計	自國外	自他省市		自本省他縣市	自本縣他鄉鎮	其他	共計	往國外	往他省市		往本省他縣市	往本縣他鄉鎮	其他
			他省	臺北市						他省	臺北市			
48 年	33,687	—	—	—	—	—	—	28,419	—	—	—	—	—	—
49 年	34,221	80	95	—	16,315	11,001	6,730	33,019	19	155	—	16,828	10,921	5,076
50 年	30,870	361	68	—	14,769	9,714	5,958	30,196	21	64	—	14,926	10,721	4,464
51 年	40,705	61	102	—	21,605	12,550	6,387	35,031	35	56	—	17,403	11,666	5,870
52 年	36,166	52	66	—	17,080	11,884	7,084	36,772	96	56	—	19,050	12,277	5,293
53 年	41,077	97	82	—	19,521	13,835	7,542	40,995	97	60	—	21,087	14,133	5,618
54 年	47,383	65	46	—	23,418	16,605	7,249	43,472	95	39	—	21,266	17,027	5,045
55 年	46,310	121	61	—	23,153	15,527	7,448	44,004	127	74	—	22,504	15,928	5,371
56 年	44,454	510	92	2,181	20,348	14,040	7,283	43,851	209	102	3,571	20,401	14,671	4,897
57 年	55,253	309	174	6,471	22,599	18,788	6,912	50,155	226	70	7,527	18,485	18,521	5,326
58 年	78,388	221	179	6,604	21,841	17,891	31,652	45,345	319	56	8,080	18,154	17,571	1,165
59 年	58,419	244	193	7,220	25,472	20,532	4,758	51,146	325	53	8,709	20,691	20,622	746
60 年	56,725	195	272	6,706	26,413	21,727	1,412	52,697	272	49	7,801	19,476	21,191	3,908
61 年	62,750	223	512	7,998	29,968	23,229	820	52,524	500	98	8,359	20,384	23,013	170
62 年	74,454	233	846	8,733	35,443	28,479	720	61,352	231	181	9,077	23,176	28,472	215

行政區	遷入							遷出						
	共計	自國外	自他省市		自本省他縣市	自本縣他鄉鎮	其他	共計	往國外	往他省市		往本省他縣市	往本縣他鄉鎮	其他
			他省	臺北市						他省	臺北市			
63 年	73,014	359	1,214	8,133	34,484	28,568	256	61,717	493	195	8,901	23,999	27,995	134
64 年	84,130	547	1,066	10,272	37,052	34,936	257	73,156	266	341	10,368	27,222	34,837	122
65 年	82,404	388	1,146	9,533	39,561	31,768	8	67,980	210	316	9,199	26,676	31,560	19
66 年	90,143	303	1,490	10,603	43,725	34,020	2	73,412	309	277	10,332	28,523	33,958	13
67 年	103,191	319	1,374	10,915	49,415	41,163	5	84,937	341	335	10,983	32,576	40,782	20

資料來源：歷年《桃園縣統計要覽》。

註：本文選擇民國 48 年作爲資料整理起點的原因，是國防部於民國 48 年放寬軍人結婚限制，將申請結婚年齡門檻降低爲男性 25 歲、女性 20 歲，士官兵在營服役年滿 3 年者皆可提出申請，軍人婚姻之門因而大開。又，民國 56 年臺北市升格直轄市，之前從臺北市遷入桃園縣或是從桃園縣遷往臺北市的人口資料無法取得，相關數字併入「自本省他縣市」、「往本省他縣市」等欄位。

進一步觀察，表 6 顯示民國 58 年桃園縣「遷入 / 遷出」人數的行政區分布與性別差異。受到新制軍人戶口查記辦法的影響，該年因爲「遷入 / 其他」而取得戶籍身分者以男性占絕大多數，依序出現在中壢市（7,484 人）、桃園鎮（7,195 人）、楊梅鎮（4,167 人）、龜山鄉（3,579 人）、大園鄉（1,823 人）、八德鄉（1,223 人）、觀音鄉（1,215 人）、大溪鎮（1,137 人）、龍潭鄉（854 人）、新屋鄉（956 人）、蘆竹鄉（692 人）、平鎮鄉（620 人）、復興鄉（354 人）。僅只是中壢市、桃園鎮、楊梅鎮、龜山鄉四地，因爲「遷入 / 其他」而取得戶籍身分的男性就超過 2 萬 2 千餘人。值得注意的是，部分行政區完全沒有女性遷入，例如大溪鎮、蘆竹鄉、新屋鄉等地。原本外省籍人口偏低的新屋鄉與觀音鄉，當時因爲軍人新制的實施也分別增加了 956 人與 1,215 人，甚至超過了外省籍人口原本較多的平鎮鄉（620 人）。

其次，我們必須注意新制軍人戶口查記辦法實施之前的做法與影響。民國 58 年各地軍事營區成立國防共同事業戶之前，在營軍人只有軍籍沒有戶籍，惟若退役或結婚，當事人的身分登記就會從軍籍轉入戶籍（家屬可以請領實物配給），但此一身分轉變並不會直接記載在戶籍資料之中，而是隱藏在「遷入 / 其他」欄位之下。根據內政部戶政資料說明，「遷入 / 其他」欄位的統計數字有許多來源，包括漏籍補報、軍人補報、停退除役、出獄遷入、遷回人數等。相對地，「遷出 / 其他」欄位的人口數字也有許多來源，計有重籍除籍、服兵役（入伍）、受刑羈押、喪失國籍、撤銷遷入、失蹤等。

其中，入伍、退伍是「遷出 / 其他」、「遷入 / 其他」欄位下人口變化的主要原因，直至民國 58 年才出現重大改變。民國 58 年戶籍辦法修定，在臺原有戶籍而受徵召服役之常備兵，戶籍不再代辦遷出登記，只要在職業欄註記變更爲現役軍人即可，因而民國 59 年起，「遷出 / 其他」欄位的人數驟然下降許多。表 7 顯示，「遷出 / 其他」欄位的人數從 1960 年代初期每年 4、5 千人驟然下降至 1 千餘人（1969），再下降至 7 百餘人（1970）。

進一步比對可以發現，民國 58 年之前，每年「遷入 / 其他」欄位的人數，平均較「遷出 / 其他」欄位多出約 1 千至 2 千餘人不等。我們可以合理推測，基於每年因爲入伍遷出、退伍遷回的義務役人數可以相互抵消不至於相差太多，那麼早期（民國 58 年之前）每年在「遷出 / 其他」欄位下「增加」的 1 至 2 千餘人不等，極有可能是當時來臺軍人因爲退（除）役或是結婚之後辦理戶籍登記（軍人補報）所產生。

嚴格來看，對於不論是民國 58 年之前因爲退（除）役或是結婚，或是民國 58 年新制軍人管理辦法實施之後才設立戶籍的來臺軍人而言，他們的出現並不是一種人口統計上的「增加」，而是原先軍事管制體系下隱藏人口的「浮現」，此一特殊現象則是必須放在戰後臺灣人口管理政策的二元體制之下才能被理解。[25]

第三，除了城鄉之間的推拉力量、新制軍人戶口管理辦法的實施，1950 年代以來進駐或設立於桃園縣境內的各種軍事單位與院校，也是我們瞭解外省籍人口增加時不可忽略的重要因素。表 8 整理了 1950 年代以來移入桃園縣的各個軍事單位與院校，依序包括臺北師管區司令部（1952/ 觀音鄉）、桃園縣團管區司令部（1952/ 桃園鎮）、中央警官學校（1954/ 龜山鄉）、陸軍六軍團指揮部（1954/ 中壢鎮）、陸軍第一士官學校（1957/ 中壢鎮）、陸軍特種作戰司令部（1958/ 龍潭鄉）、陸軍化學兵學校（1962/ 八德鄉）、中山科學研究院（1965/ 龍潭鄉）、陸軍通校（1965/ 平鎮鄉）、中正理工學院（1968/ 大溪鎮）、陸軍後勤學校（1968/ 平鎮鄉）、陸軍總司令部遷移（1972/ 龍潭鄉）、憲兵 205 指揮部（1979/ 龜山鄉）。這些軍事單位、院校的移入帶來一定數量的軍人及眷屬，也會透過社會網絡產生人口磁吸效應，吸引原本居住在臺灣各地的外省籍人口入住桃園地區。[26]

---

25 臺灣戰後人口管理政策的源起與改變是一個值得探討的重要問題，涉及國民政府的統治考量、軍事體系的內部矛盾、冷戰結構下的美援角色，惟其複雜性已超出本文可以處理的範圍，有興趣的讀者可參考林勝偉，〈政治算術：戰後臺灣的國家統治與人口管理〉。

26 筆者田野訪談的一個案例可供參考。該名受訪者於 1960 年代中期於新竹湖口退役，原本打算與友人一起開設餐館，後來連絡上任職陸軍第一士校的原部隊長官，於是搬到中壢並擔任士校文職人員，後來透過同事介紹與現任妻子結婚成家。

隨著外省籍人口逐漸增加，1960 年代以來，行政院退除役官兵輔導委員會陸續在桃園地區增設自謀生活退除役官兵聯絡中心 / 榮民服務處（1962/ 中壢市）、桃園榮譽國民之家（1974/ 八德鄉）、退除役官兵職訓中心（1975/ 桃園市）、國軍桃園總醫院（1986/ 桃園市）。可以確定的是，這些退輔單位的服務對象不限於住在列管眷村的榮民榮眷，還包括許多沒有入住列管眷村的外省籍人口或是大陸來臺退伍軍人。

表 8：民國 39-79 年（1950-1990）桃園縣軍事單位院校成立時間與地區

單位名稱	年份	行政區
臺北師管區司令部	民國 41 年（1952）	觀音鄉
桃園縣團管區司令部	民國 41 年（1952）	桃園市
中央警官學校	民國 43 年（1954）	龜山鄉
陸軍六軍團指揮部	民國 43 年（1954）	中壢市
陸軍第一士官學校	民國 46 年（1957）	中壢市
陸軍特種作戰部隊司令部	民國 47 年（1958）	龍潭鄉
陸軍化學兵學校	民國 51 年（1962）	八德鄉
國家中山科學研究院	民國 54 年（1965）	龍潭鄉
陸軍通校	民國 54 年（1965）	平鎮鄉
中正理工學院	民國 57 年（1968）	大溪鎮
陸軍後勤學校	民國 57 年（1968）	平鎮鄉
陸軍司令部	民國 61 年（1972）	龍潭鄉
憲兵 205 指揮部	民國 68 年（1979）	龜山鄉

資料來源：作者自行整理。

六、討論

如前所述，臺灣地區戰後人口增加快速，桃園縣成為人口持續成長、吸引眾多外來人口的少數縣市之一。人口增加原因包括自然增加與社會增加，除了原住人口的高生育率之外，桃園縣吸引了許多外來人口，包括從各種管道「浮現」或移入的外省籍人口。我們該如何觀察外省籍人口的數量與分布？他們是平均分散在各個鄉鎮市區，還是會有值得探討的集中現象，而這又與列管眷村有何關連？

首先，外省籍人口的成長與占比是觀察重點。整體而言，民國 39 至 79 年桃園縣的外省籍人口出現顯著成長。由表 2 與表 5 可知，外省籍人口從民國 41 年的 15,823 人（不含境內的來臺軍籍人口），增加至民國 79 年的 256,904 人，主要集中在中壢市、八德鄉、平鎮鄉、桃園市、龍潭鄉、龜山鄉等地區。僅只是中壢、八德、平鎮三地的外省籍人口，就超過全縣二分之一。同一時間可以發現，列管眷村總數從民國 41 年的 14 處（874 戶），增加至民國 79 年的 85 處（13,386 戶 / 約 5 萬餘人），可以確定的是這些列管眷村無法吸納 25 萬多的外省籍人口。

更值得注意的是，超過四分之三的桃園縣眷村（65 處）完成於民國 55 年之前，民國 55 至 79 年之間只增設了 20 處眷村（約 2,600 餘戶），同一時間卻有超過 13 萬的外省籍人口經由各個管道（婚後變更籍貫登記、臺生子女申報戶口、新制軍人戶口查記辦法、自他縣市遷入等）成爲桃園縣民，他們沒有足夠的列管眷村可以申請入住，卻又集中居住在前述提及的幾個鄉鎭市區之中。

前述討論是針對全縣列管眷村與外省籍人口來看，我們可以選擇較爲特殊或具代表性的行政區進行細部觀察。表 5 顯示，民國 79 年中壢市共有 22 處眷村、3,693 個眷戶（眷戶人數約 1 萬 5 千餘人），卻有外省籍人口 6 萬 7 千餘人，約 77％的外省籍人口沒有住在列管眷村之中。平鎭市也有類似情形，民國 79 年共有 8 處眷村、1,904 個眷戶（眷戶人數約 7 千餘人），外省籍人口則是計有 3 萬 2 千餘人，亦即約有四分之三的外省籍人口住在列管眷村之外。

除了注意絕對人數的增減之外，我們也可以觀察各個行政區外省籍人口的所占比例。如果一個地區的外省籍移入人數高於移入的本省籍人口，就會拉高該地區的外省籍人口比例，反之亦然。因此我們可以探究，哪些地區的外省籍人口移入數量或所占比例較高，又是源於何種原因？這些原因的探討可以幫助我們瞭解外省籍人口的地理分布特性，龍潭鄉與八德鄉就是適合案例。

相較長期以來列管眷村或外省籍人口較多的中壢市，八德鄉與龍潭鄉的眷村數量一向偏低。表 5 顯示，民國 55 年至民國 79 年之間，八德鄉始終只有 4 個眷村（928 戶），龍潭鄉只有 2 個眷村（352 戶），但就人口數量與所占比例而言，民國 79 年這兩個地區的外省籍人口卻是名列前茅。民國 69 年，八德鄉外省籍人口數量是 32,334 人，桃園縣內第二高，所占比例 36.33％居全臺第十；同一時間，龍潭鄉外省籍人口數量是 16,677 人，桃園縣內第六高，所占比例 28.15％居全臺第十九。民國 79 年，八德鄉外省籍人口數量是

40,951 人，僅次於中壢市，所占比例 29.93％全臺第八；龍潭鄉外省籍人口 21,194 人居全縣第五，占比 25.78％位全臺第十四。[27]

鑑於八德與龍潭兩地列管眷村的數量與戶數長期偏低，而且主要興建於民國 55 年之前，我們可以如此表示，這兩個地區的外省籍人口並不是以列管眷村為主要居住處所，外省籍人口的增加時間也是在列管眷村出現之後，主要源於新制軍人管理辦法實施前、後因為退（除）役或是結婚而陸續「浮現」的大陸來臺軍人與軍眷數量，以及歷年來附近行政區內各個軍事單位（如陸軍六軍團指揮部）或院校（如陸軍第一士官學校）產生的人口磁吸效應。

至於這些陸續「浮現」與移入、卻又沒有機會入住列管眷村的外省籍人口會如何解決居住需求？如前文提及，在營未婚、晚婚或是退役後才結婚的來臺軍人，會以鄰近的軍事營區或列管眷村為核心，發展形成以外省籍人口為主要組成的自力眷村。稍早研究發現，位處中壢市的普仁新村是一個以早期第三戰鬥團退役軍人為主要成員的自建社區，居民們曾多次向軍方申請成為列管眷村，最後均遭駁回。[28] 鄰近八德市與大溪鎮交界的仁義里、鄰近陸軍第一士校的華勛社區，亦曾出現由來臺退伍軍人與眷屬組成的群居聚落，這些社區的形成過程、居民組成與社會生態仍有待後續研究的關注與整理。[29]

其中值得注意的面向之一是，列管眷村與自力眷村的居住條件與權益保障。相對於列管眷戶享有的眷改權益（領取購屋輔助款或是入住產權私有的眷改新宅），自力眷村的住戶與家屬多是自力購屋或租屋而居。1990 年代中期，隨著國軍老舊眷村改建條例立法議題逐漸升溫，許多有眷無舍的官兵曾經聯合尋求民意代表的協助，希望要求國防部或退輔會重視他們的處境與訴求，因而成立「國軍退除役散戶榮民未曾配舍聯合會」，時任立法委員的朱鳳芝曾經估計，僅只是桃園地區的散居榮民人數就超過 2 萬人。[30]

---

27 李廣均，〈臺灣「眷村」的歷史形成與社會差異：列管眷村與自力眷村的比較〉，《臺灣社會學刊》，期 57，頁 146-147。

28 陳豫，〈眷村的形成〉，《和平學報》，期 1（1998 年 11 月），頁 142。

29 黃禎編，《三千四百四十五歲的記憶》（桃園：桃園縣社區大學協會，2010 年），頁 120-121。

30 黃文杰，〈千餘散戶榮民爭取配舍權〉，《中國時報》，1998 年 9 月 11 日，版 4。該會成員訴求主要包括：一、建請修改眷村改建條例，將在職時有眷無舍之散戶榮民納入眷舍分配，享受優惠貸款，符合公平公正原則；二、因為散戶榮民退伍時即停止發放房屋補助費，希望比照眷改原住戶拆除後發放之房租補助，自即日起補發至配舍為主；三、建議退輔會釋出經營不佳之廠區，興建房舍解決散居榮民居住問題。

本文的發現與延伸可以從下列幾點說明。第一，對於戰後來臺軍民而言，列管眷村是重要的群居模式之一，但不是唯一的一種居住型態。以桃園縣（民國 39 至 79 年）為例，「外省籍人口」並不全然住在列管眷村，住在列管眷村的外省籍人口反而是相對少數。如先前提及，民國 55 年桃園縣已有 65 處眷村，民國 79 年微幅增加至 85 處，同一時間外省籍人口則是從 11 萬 8 千餘人激增至 25 萬 6 千餘人，增幅超過兩倍。這些後來因為各種原因而「增加 / 浮現」的大量外省籍人口並沒有入住列管眷村，而是以不同於列管眷村的群居型態，集中居住在縣內的幾個行政區之中。可以理解的是，由於沒有在地根基或親族接濟，「外省籍人口」往往必須相互取暖，因而發展出不同類型的群居型態，列管眷村與自力眷村則是本文觀察的兩種主要類型。未來，如何瞭解不同群居型態之間的異同、成因與生態關係，將是後續研究值得注意的問題。

第二，本文希望指出，「外省籍人口」並不全然住在列管眷村，而是可能以不同類型的「眷村」或群居型態相倚相生。這提醒我們注意，眷村（文化）保存並不必然會因為國軍老舊眷村全面改建而遭逢絕境，反而有許多面向與議題值得探討。1980 年代以來，國防部分兩階段（舊制、新制）推動眷村改建 30 餘年，多數列管眷村已經拆除殆盡，原有眷戶鄰里也已搬遷四散。[31] 其間，部分產權私有的自力眷村房舍（例如嘉義市著名老店「劉湯圓」）反而得到了保存機會，成為歷史見證。[32]

桃園縣也有類似情形。中壢市龍岡地區的忠貞新村屬國防部列管眷村，原有 300 餘眷戶，已於民國 93 年拆除，原土地經處份交由得標建商興建集合式電梯大樓。但忠貞新村原址附近仍住有當初追隨滇緬義軍來臺的後代，他們人數眾多群聚而居，以滇緬特色餐飲自成一格，成為桃園地區重要觀光景點之一，龍岡米干節則是成為每年桃園市政府的文化節慶重頭戲。未來幾年，興建籌備中的異域故事館也將正式營運，可為桃園地區多元文化增色不少。我們相信，釐清眷村的類型與異同、眷村與外省籍人口的文化網絡與空間關係，可以幫助桃園地區發展出一種以戰爭移民生活文化與生命經驗為主題、沒有圍牆限制的生態博物館區。[33]

31 目前約有 40 餘處眷村取得文化資產身分的保護傘，後續活化再利用的方向與前景則有待觀察。李廣均，〈文化、歷史與多元：關於國軍眷村保存的一些觀察與思考〉，《文化資產保存學刊》，期 39（2017 年 3 月），頁 89-101。

32 李昂，《李昂的獨嘉美食》（嘉義：嘉義市政府文化局，2014 年），頁 59。

33 張譽騰，《生態博物館：一個文化運動的興起》（臺北：五觀藝術管理公司，2003 年），頁 1-2。

第三，除了國軍列管眷村之外，如果如本文所言還有其他以外省籍人口為主的群居型態，我們對於二次戰後臺灣社會省籍關係的認識，將可超越過去以「竹籬笆」一分為二的隔離模式。竹籬笆模式認為，列管眷村是戰後來臺軍民的主要居住場所，竹籬笆對內可以凝聚住戶的生活情感與向心力，對外卻是阻礙了省籍之間的互動與瞭解。這是因為當初在國家安全與保密防諜的政治氛圍之下，眷村作為一種軍事營區的延伸，必須依循一種類軍事組織的管理方式，眷戶進出設有門禁，村外民眾不易進出或是需要登記身分，眷村內外的人際關係或社會互動因此受到限制。

然而本文希望指出，列管眷村並不是外省籍人口的主要居住處所。比較而言，多數外省籍人口並不是住在列管眷村，而是可能以各種不同類型的自力眷村（公教宿舍、私產社區、違章建築）群聚而居。相關研究曾經指出，自力眷村的人口組成較為多樣，除了退伍軍人、家屬、袍澤、同鄉，也會逐漸出現許多本省籍的城鄉移民，住戶之間較易發展出跨越省籍界線的友誼或工作關係。[34] 相較於「竹籬笆」模式下的人際互動與省籍關係，自力眷村的人口組成與社會影響值得未來研究的關注。



圖 5：桃園中壢陸光五村改建國宅。（李廣均攝）

第四，經由民主運動與政治改革，本土化是近年臺灣社會的主流價值，並已逐漸落實至政治、社會、文化、教育等各個層面。然而，二次戰後來臺軍民居住時間已近 70 年，臺生第三代也已長大成人，落地成家已是一不可逆的家族開展過程。但相較目前對於清領或日治歷史的研究，國府遷臺後的歷史研究多半聚焦政治軍事、國際關係、兩岸局勢，也多以大人物為主要研究對象，戰後來臺軍民的庶民經驗仍有許多尚待補白的研究空間與知識空隙，本文關注的眷村與外省籍人口即為一例。希望本文對於桃園縣（民國 39 至

34 劉益誠，〈竹籬笆內外的老鄉們——外省人的兩個社區比較〉，新竹：清華大學社會人類學研究所碩士論文，1997 年，頁 34-38。劉士弘，〈同是天涯淪落人：底層階級、社會運動與認同形塑：博愛里違建區的故事〉，花蓮：國立花蓮師範學院多元文化教育研究所碩士論文，2003 年，頁 102-103。

79 年）的觀察，有助於提供戰爭移民本土化的一塊拼圖，跳脫列管眷村的迷思或刻板印象，看到不同眷村類型的可能、相似與差異。

七、結語

本文要旨簡述如下。1950 年代初期，桃園縣只有 14 處眷村，計 874 戶、眷戶人數 4 千餘人，主要集中蘆竹鄉、大園鄉、桃園鎮等地，以空軍眷村（12 處）為主；同一時間，外省籍人口約有 1 萬 5 千餘人，主要集中桃園鎮、中壢鎮、蘆竹鄉、大園鄉、楊梅鎮、大溪鎮。就空間分布而言，二次戰後大陸軍民抵臺初期，雖然列管眷村與外省籍人口之間存在一定程度的空間重疊性，但當時列管眷村數量並不足以容納多數外省籍人口。



圖 6：桃園大溪仁義里。（李廣均攝）

40 年後，民國 79 年桃園縣列管眷村數量上升至 85 處、約 1 萬 3 千餘戶，眷戶人數 5 萬 5 千餘人，其中陸軍眷村數量最多（46 處），其次是空軍眷村（27 處），主要集中在中壢市（22 處）、大溪鎮（12 處）、蘆竹鄉（10 處）、龜山鄉（9 處）、平鎮鄉（8 處）等地。相較之下，外省籍人口從 1 萬 5 千餘人增加至 25 萬 6 千餘人，成長約 16 倍，主要分布在中壢市、八德鄉、平鎮鄉、桃園市、龍潭鄉、龜山鄉等地區。值得注意的是，超過四分之三（65 處）的列管眷村於民國 55 年之前就已存在，卻有超過一半以上的外省籍人口是在民國 55 年之後才成為桃園縣民。這些後續因為退除役、結婚設籍、軍籍改隸、外地遷入、出生申報（臺生世代）等各種原因而出現的外省籍人口，他們想要住進列管眷村的機會不高，因而可能是以自力眷村的型態群聚而居，集中居住在前述提及的幾個行政區。

就外省籍人口的成長與分布，有幾個原因值得注意。第一，受到城鄉之間推拉力量的影響，早期外省籍人口較多的蘆竹鄉與大園鄉，出現人口逐年下降的情形，可能因為求學、工作或是婚姻而搬遷至縣內交通便利、生活機能較佳的地區。第二，民國 57 年軍人管理方式出現重大變革，軍籍與戶籍合一，原本隱藏在軍營之中的來臺軍人，因而「浮現」成為桃園縣外省籍人口的一部分。新制實施之前，每年也有為數不少（1 至 2 千餘人）的來臺軍人

因爲退除役或是結婚取得戶籍，「增加」了不少外省籍人口。第三，1950 年代以來，各種軍事單位與院校的進駐或設立，吸引了臺灣地區其他縣市的軍人與家眷的遷入，帶來一定程度的國防產業人口磁吸效應。

本文探討桃園縣列管眷村與外省籍人口的空間關係。我們發現，不論抵臺初期或是 1990 年代，列管眷村是桃園縣外省籍人口的主要居住型態之一，但多數外省籍人口並沒有機會入住列管眷村。此一觀察可以延伸出一個問題：什麼是「眷村」？如果我們將眷村侷限於國防部列管眷村或軍眷村，就會得到多數外省籍人口沒有住在眷村的結論。但如果我們超越前述定義，試著將眷村理解爲一種戰亂年代下相互取暖的鄰里關係或群居型態，也許就會同意，桃園縣內的多數外省籍人口是以不同類型的「眷村」群聚而居。這或許可以解釋，爲何一般論者（如本文第二節提出的迷思）會認爲外省籍人口多數住在「眷村」的原因。



圖 7：桃園中壢華勛社區。（李廣均攝）

本文以列管眷村與戶籍資料的整理與分析爲主要寫作目的，描述性居多。就理論層面而言，希望本文可以提升我們對於族群或是外省人此一概念的認識。本文發現，列管眷村是外省籍人口的主要居住型態之一，但多數外省籍人口並沒有入住列管眷村，其中涉及各種不同的機會結構，例如年齡、性別、軍階、教育程度、婚姻狀況、世代、法令規定等。此一觀察提醒我們，族群或是外省人並不是一種扁平的、本質的文化概念，而是一種立體的、充滿各種不同社會差異性的人群集合。本文對於列管眷村與自力眷村的區分，正是希望關注兩者之間不同的形成背景、居住條件與相關權益。未來研究可以試著針對眷村的不同類型進行觀察，除了蒐集鄰里層次的訪談資料與文獻、觀察列管眷村與自力眷村之間的生態關係，也可以進一步蒐集國防部或退輔會的軍籍與榮民資料，進行全臺不同縣市（例如基隆市、臺北縣）的比較。[35] 我們認爲，採取一個開放多元的觀點來看待眷村，可以對於戰後來臺軍民生命歷史得到較爲全面的認識，釐清外省籍人口數量的增減與分布，以及外省籍人口對於縣內各種政治、社會與文化的影響。

35 感謝外審委員之二對於未來研究資料蒐集方向的指正與建議。

徵引書目

一、報紙

黃文杰

1998 年 9 月 11 日，〈千餘散戶榮民爭取配舍權〉，《中國時報》，版 4。

二、專書

李昂

2014，《李昂的獨嘉美食》。嘉義：嘉義市政府文化局。

桃園縣文獻委員會

1964，《桃園縣志》卷二：人民志。桃園：桃園縣文獻委員會。

桃園縣政府主計室

1970，《桃園縣統計要覽 – 中華民國五十八年》。桃園：桃園縣政府。

1992，《桃園縣統計要覽 – 中華民國八十年》。桃園：桃園縣政府。

1997，《桃園縣統計要覽 – 中華民國八十五年》。桃園：桃園縣政府。

陳郁秀編

2010，《鑽石臺灣：多元歷史篇》。臺北：玉山社出版公司。

郭冠麟

2005，《從竹籬笆到高樓大廈的故事：國軍眷村發展史》。臺北：國防部史政編譯室。

張譽騰

2003，《生態博物館：一個文化運動的興起》。臺北：五觀藝術管理公司。

黃禎編

2010，《三千四百四十五歲的記憶》。桃園：桃園縣社區大學協會。

賴澤涵編

2010，《新修桃園縣志 · 住民志》。桃園：桃園縣政府。

三、期刊論文

李棟明

1969，〈光復後臺灣人口社會增加之探討〉，《臺北文獻》，期 9/10，頁 215-249。

李廣均

2015，〈臺灣「眷村」的歷史形成與社會差異：列管眷村與自力眷村的比較〉，《臺灣社會學刊》，期 57，頁 129-172。

2017，〈文化、歷史與多元：關於國軍眷村保存的一些觀察與思考〉，《文化資產保存學刊》，期 39，頁 89-101。

官蔚藍

1963，〈臺灣光復後人口總數及其增加率之研究〉，《國際經濟資料》，卷 10 期 4，頁 9-31。

陳豫

1998，〈眷村的形成〉，《和平學報》，期 1，頁 131-153。

四、學位論文

林勝偉

2005 年，〈政治算術：戰後臺灣的國家統治與人口管理〉。臺北：國立政治大學社會學系博士論文。

劉益誠

1997 年，〈竹籬笆內外的老鄉們——外省人的兩個社區比較〉。新竹：清華大學社會人類學研究所碩士論文。

劉士弘

2003 年，〈同是天涯淪落人：底層階級、社會運動與認同形塑：博愛里違建區的故事〉。花蓮：國立花蓮師範學院多元文化教育研究所碩士論文。

五、網路資料

中華民國退除役官兵輔導委員會，https://www.vac.gov.tw/cp-2009-2898-1.html，2018 年 2 月 18 日。

桃園市政府民政局，〈人口統計〉，http://cab.tycg.gov.tw/home.jsp?id=10514&parentpath=0,10432,10513，2018 年 2 月 18 日。

《桃園文獻》，第6期，2018年9月，頁101-124



圖 1：大漢溪流域右岸的大溪。（傅寶玉攝）

清代到日治初期民間信仰與大嵙崁內山村落的地方建構

傅寶玉*

一、前言

在清代王朝國家力量無法普遍控制地方的情況下，有關臺灣邊區社會如何開墾以及地方社會的自我維持運作，一直是學界關注的課題。其中關於臺灣內山地區的拓墾方式，有學者指出北臺灣較盛行隘、屯的武力開墾，南臺灣則是透過安撫番租形成土地關係，臺灣中部界外主要以「亢五租」與社番交換土地，並且憑藉「防番」功能的慚愧祖師信仰維持

* 國立中央大學客家學院助理研究員及通識中心兼任助理教授。本文脫胎於筆者，〈邊地的建構：十九世紀大嵙崁的地方型塑〉一文，發表於中央大學客家學院主辦的「發現地方、想像族群——2015 桃園區域研究」學術研討會。本文感謝匿名審查人細心的審閱及建議。

社會秩序。[1] 也有研究指出，臺灣中部如林屺埔大坪頂地區因緊臨番界，卻欠缺防禦設施及組織，慚愧祖師乃轉化為具有強大防番能力的武神信仰。[2] 以及19世紀嘉義沿山邊區村落的形成，是漢移墾者以通事制度下「阿里山番租」繳納、吳鳳「防番」信仰建立等多重機制形成界外邊區地方秩序的過程。[3] 這些研究多注意到了在官方力量無法普及介入的情形下，內山拓墾過程中民間信仰在地方所扮演的角色與影響。並且認為由於缺乏屯隘組織保護，強力的精神信仰成為漢人安全之終極依託，因此促成中南部特有的慚愧祖師信仰在邊陲山區壯大的背景。[4]

事實上，北臺灣在從事隘、屯開墾過程中，不僅有武力組織為後盾，也衍生出具有防番功能的民間信仰，特別是沿山一帶的丘陵地區，這類信仰在北臺灣內山開墾過程的意義值得進一步討論。清代中葉以後北臺灣內山拓墾，大溪具有重要歷史地位。乾嘉時期，清廷對於北臺灣山區番社分布不甚熟悉。當時文獻可以找到的資料，僅有攸吾乃社（苗栗縣公館鄉）、屋鏖社（苗栗縣卓蘭鎮）、獅子社（苗栗縣南庄鄉）、末毒社（新竹縣五峰鄉）。但是到了同治10年（1871），當時刊刻的《淡水廳志》首度記載番界以東，臺北與桃竹苗山區生番番社的名稱。其中今桃園山區生番番社名稱尤為詳細，並且寫明全是大姑嵌（大嵙崁）南雅（今大溪興和里）內山的生番共有31社，[5] 時任淡水同知的陳培桂也注意到，當時大嵙崁內山墾地最多。光緒年間首任巡撫劉銘傳重新執行開山撫番政策，桃園山區墾務就是他的重點區域之一，並且在大嵙崁設立撫墾總局，反映大溪在清代內山拓墾的顯著地位與特殊意義。

今日大漢溪右岸的大溪地區，清代稱為大嵙崁，曾經是官府眼中「僻處內山，為盜賊藪，劫殺頻仍」[6] 的化外之地，19世紀中葉開港通商後外

1 洪麗完，〈清代臺灣邊區社會秩序之考察：以濁水溪、烏溪中游之「亢五租」為中心〉，《臺灣史研究》，卷20期4（2013年12月），頁1。

2 黃素真，〈土地國家與邊陲社會——林屺埔大坪頂的地方性詮釋〉，臺北：國立臺灣師範大學地理學系博士論文，2009年。

3 鄭螢憶，〈通事制度、信仰與沿山邊區社會—清代臺灣吳鳳信仰的形成〉，《歷史人類學學刊》，卷12期2（2014年10月），頁1。

4 黃素真，〈邊陲區域與慚愧祖師信仰——以林屺埔大坪頂地區為例〉，《地理研究》，期42（2005年5月），頁88。

5 許毓良，〈清末桃園山區的原住民（1885-1895）——以"臺灣內山番社地輿全圖"為主的討論〉，《戀戀桃仔園：桃園文史研討論叢》（桃園：萬能科技大學通識教育中心，2008年），頁65。

6 連橫，《臺灣通史》（臺北：臺灣銀行經濟研究室）卷34，列傳六／循吏列傳／陳星聚，1961年，頁950。

國勢力進入，臺灣邊陲重要性逐漸被體認，淡水及北部臺灣地位漸趨重要。光緒13年（1887）劉銘傳爲建省及近代化設施，需有大量經費支持建設，乃以大嵙崁爲經營山地開發中心，設撫墾總局與腦務局，大力開墾內山，大嵙崁一躍成爲北部山地行政中心。光緒21年爲南雅廳治所在（臺北知府分府）。隨著內山的漸次開發，大嵙崁由偏遠的邊區成爲內山理番行政中心，大嵙崁日益繁榮，各類事業繁興，街肆湧入了大量外來人口，《漢文日日新報》描述了當時的盛況：

> 大崁嵙僻處山陬。為內山蕃地之咽喉。明治27年（1894）設立撫蕃分府。諺其名曰南雅廳。時撫墾當興。腦務頻繁。每日由稻（大稻埕）運入之白鏹以數千圓。茶腦貿易。汗牛充棟。溪舟之往來絡繹如梭。鄰境之勞働者。爭蒞厥土。日臻月盛。墾地若新舊柑坪、濫仔溝、大溪底、外合脗等處。幾成市莊。每日熬腦作料拾薪者。約數千名。佃人往住山內者數百戶。極一時之盛。[7]

日治初期（1901年）大嵙崁以「番地玄關」的地位，受到日本統治者的重視，成爲大嵙崁支廳所在，不僅是當時桃園廳內唯一的大市街，且因後期日本積極征討蕃地的影響，大嵙崁街成爲桃園境內最早執行市區改正計畫的街區。[8]大嵙崁街肆的繁榮繫於內山開發，隨著內山的開墾腳步加速，大嵙崁愈加興盛，而使邊區拓墾社會發展爲鄉村街市，其中動力除官方政策及內山邊區特有的土地墾拓制度外，官府或地方推動的民間信仰與文化操作在定居意識與地方社會建構中也發揮一定的影響力，值得關注。[9]本文將以大漢溪右岸（河東）大嵙崁周邊地區爲例，聚焦內山的民間信仰與地方拓墾的互動關係，以理解原是「生番」（泰雅族）分布的內山番地，如何通過民間信仰文化的再生產逐步被建構成漢移民的地域；浮動的地域如何發展成定著的地方社會，以彌補相關研究的闕漏。

相較北臺灣淡水及竹塹資料的豐富，桃園地區的資料相對薄弱，目前有

7　〈崁津之盛衰改革之狀況〉，《漢文日日新報》，1907年9月28日，雜報，版次04。

8　依據臺灣總督府官房調查課，大正14年國勢調查主要都市人口，大溪排名第九，就街市而言，僅次於嘉義街、新竹街及鹿港街，參《臺灣時報》，1926年3月。

9　如陳建宏，〈公廟與地方社會——以大溪鎮普濟堂為例（1902-2001）〉，中央大學歷史所碩論，2004年。陳清香，〈大溪齋明寺的傳承宗風〉，《中華佛學學報》，期13，2000年。吳學明，〈臺灣齋堂個案研究——以大溪齋明寺為中心〉，《中央大學人文學報》期28，2003年。藍植銓，〈大溪的詔安客——從福仁宮定公古佛談創廟的兩個家族〉，《客家文化研究通訊》，期2，1999年。陳世榮，〈近代大嵙崁的菁英家族與地方公廟：以李家與福仁宮為中心〉，《民俗曲藝》，期138，2002年。

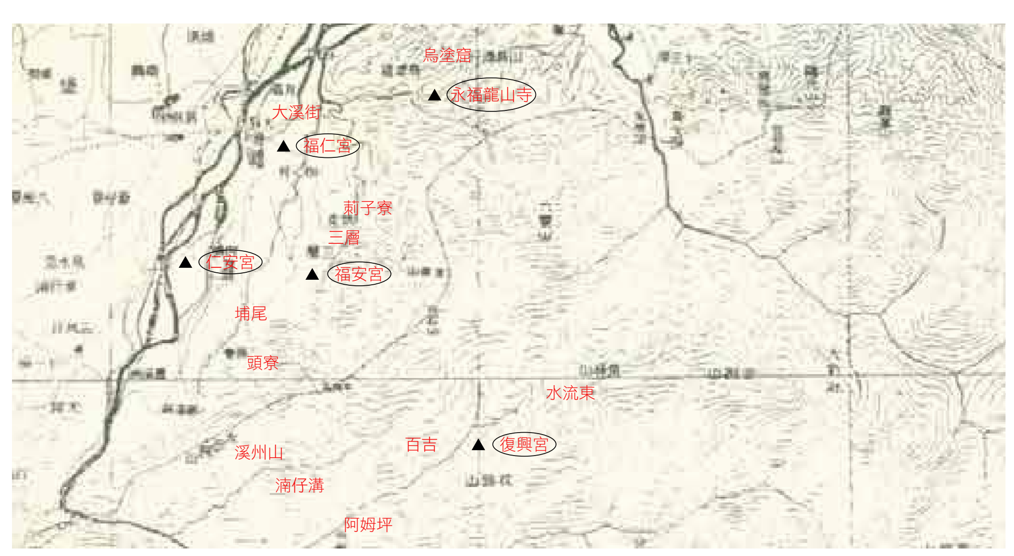


圖 2：大嵙崁周邊地圖

資料來源：底圖爲日治時期桃園廳管內圖，筆者增修繪製。

關大嵙崁的文獻記載，最早是同治年間出版的《淡水廳志》，沒有更早的地方志書或文獻可以幫助理解相關寺廟建立的詳細情形，資料的疏漏反映了大嵙崁僻處內山的邊緣化位置。有限的線索是相關廟宇碑文，或是流傳於民間的口傳資料，這些口傳資料部分記載在地方廟誌及民間文書中。本文論述的時間，圍繞地方廟宇興建爲主軸，斷限於大正年間，但目前採集的廟誌多是戰後 1970-2005 年編修出版的，因此也會涉及戰後地方歷史記憶與詮釋。有關民間信仰傳說最早始於何時，已無從探知，本文假設民間信仰傳說是反映地方社會歷史脈絡下的一種文本，相應於清代晚期大嵙崁家族定居、興建祖堂廟宇，以及同治光緒年間大嵙崁開山撫番，以及日治時期武力討蕃的時代背景下，這些傳說的形成，應該是清道光中葉到日治初期以來，隨著大嵙崁由內山移墾到定居過程中不斷形塑再現的結果。本文將以民間史料與口頭傳說爲主，結合其他檔案文獻記載[10]和實地調查，描述清中葉至日治初期大嵙崁周邊內山的民間信仰與地方社會演變過程，試圖通過民間信仰文本的解讀，揭示清代至日治初期大嵙崁的地域社會建構與特質。18 世紀以來，大嵙崁在內山開墾的百年歷程中，地方社會歷史脈絡一方面形塑了歷史記憶與神明信仰的文化內涵，同時隨著神蹟靈力信仰的傳播，也促成王朝國家版圖的擴張與確立。民間信仰，一方面適應現實情境的需求而被創造出契合現實情境的

10 由於文字書寫是漢人傳統，因此呈現的是漢人單向的記憶與詮釋，這是本文的內在限制，日後將進行田野調查，採集泰雅族相關口傳資料相互印證，以彌補本文之不足。

傳說文本；一方面也反過來影響地方社會的建構與再生產。本文發現地方社會一方面利用 19 世紀「設隘開墾」制度的特殊脈絡下，通過「生番擾害」的話語，創造異域形象；另一方面則通過建廟、信仰神話與風水傳說等民間信仰符號的操作，將界外番地轉化成界內王朝版圖。

二、內山開墾與設隘防番

大溪，位於臺灣北部桃園臺地南方，距桃園區約 15 公里、東南有角板山、水流東山地，西毗八德、龍潭兩區，南接石門，北與鶯歌、三峽兩地相連。清代稱爲大嵙崁又稱大姑陷或大姑崁，地名源自於（平埔）凱達格蘭族語，稱大嵙崁溪（今大漢溪）爲「TAKOHAM」之音譯而來，意謂「大水」，以淡水河支流大漢溪貫流其中故名。就地理型態，以大漢溪爲界可分河西（左岸）與河東（右岸），河東東部屬丘陵地區，緊接中央山脈，丘陵起伏，層巒疊障，大漢溪流經其側，山高水深，峽谷陡峭，河川多曲流。中部爲河谷階地，河西屬臺地地區。清代大嵙崁範圍約今日大漢溪以東的河東地區，其地形因河流切割作用依地勢形成三層河階，分別是境內河谷地的第一層臺地月眉，第二層的內柵、田心仔、石墩、新舊溪洲，以及最高河階地三層埔、烏塗窟等地。河東地區在臺灣設省前屬於淡水廳海山堡；河西屬桃澗堡。以石門水庫爲界，北岸主要山脈都在今大溪河東地帶，如金面山、白石山、溪洲山等。溪洲山與龍潭區內之石門山隔溪對立，形成石門峽谷。清代，此一溪洲山脈連線爲漢移民和「生番」分界。這些山海拔都在 500-600 公尺左右，是典型丘陵地形，山間多寬谷和小盆地，由於地勢並非險峻，沒有形成屏障，因此不易阻絕界外移民入墾，漢人移入後的聚落都以溝和坪爲名。再向東的系列山脈包括分水崙、大窩山、金平山諸山，以及大漢溪北岸的枕頭山、圓山、牌仔山等河階臺地，過去統稱爲角板山，這些丘陵臺地高度介於 500-1,000 公尺左右，[11] 清代已是「生番」主要盤聚處，也就是今日稱爲泰雅族群的分布領域。

生番所在之處，過去被稱爲內山，《諸羅縣志》曾對「內山」一詞作以下描述：「凡山之綿渺阻絕，人跡不到者，統稱內山」；又說：「內山峻深幽邃，生番之所居」。[12] 內山原來並非漢移民活動領域，基本上屬於版圖界外「政教

11 黃厚源，《我家鄉桃園縣》（桃園：桃園縣政府，1994 年），頁 11。
12 周鐘瑄，《諸羅縣志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962 年），卷首〈地圖、番俗圖〉圖說，頁 36。卷 1，封域志／山川／山，頁 6。

所不及」的地區。清代大嵙崁鄰近內山，漢人未大量移入時主要爲歸化的「熟番」霄裡社、龜崙社（合稱霄崙社）與「生番」（今泰雅族）活動領域。清初屬於諸羅縣管轄，當時自福建、廣東漢人季節性移入，或偷渡與土著交易物產後即離開。此後，以官方許可或以偷渡方式進入此地開墾的漢人日漸增加，雍正年間此地劃歸淡水廳管轄。

在臺灣，清廷一方面獎勵內地民人墾荒，一方面則禁止移民進入內山墾拓，採取畫界封禁政策。大嵙崁在清乾隆中葉劃定土牛邊界時屬於界外，當時桃園臺地大約以大嵙崁溪與生番爲界，河西由漢民開墾，與熟番雜居；河以東的大嵙崁即是生番地。直至乾隆 55 年（1790）正式設屯成立新邊界後，河東部分地區才由界外被納入界內成爲屯地，無論是舊有的邊界或新設邊界以後的大嵙崁，由於地近內山，往往被視爲化外邊地。臺灣北路在清代初期防務極爲空虛，軍事武備初期只到半線（即彰化），半線以外，人跡罕至。鳳山縣令宋永清於康熙初年說到：「自半線以外，茫然千里，靡有窮極；無稠密之人居、有生番之異類。徑道蜿蜒，必至窮月之力，始通於雞籠、淡水；稀疏人跡，勢將藏垢長奸。」[13] 當時諸羅線內半線庄以北，不見漢庄，只有番社。藍鼎元東征集云：「竹塹埔寬長百里，行竟日無人烟，野番出沒，行者視為畏途。」[14]

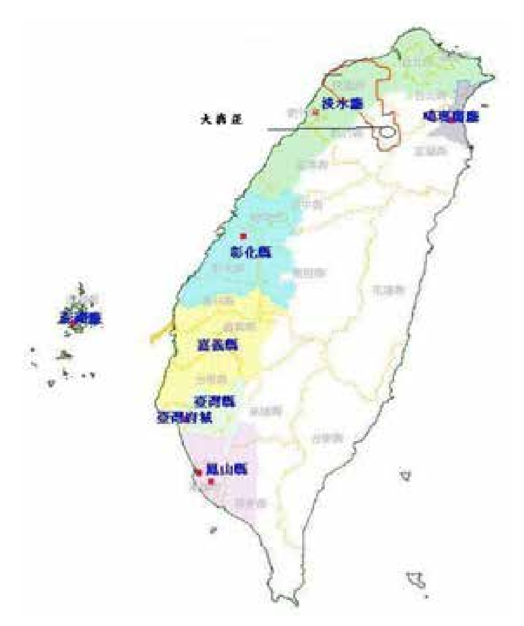


圖 3：清代淡水廳所在位置。

圖片來源：清代臺灣行政區劃沿革，http://thcts.ascc.net/themes/rc03-2.php，引用日期： 2018 年 9 月 14 日。

臺灣北路直至雍正年間才增設彰化縣與淡水廳，並於八里坌（今淡水八里）設巡檢一員，乾隆中葉移巡檢於新庄（今臺北新莊），[15] 並於港口

13 宋永清，<（附）形勢總論>，收於周元文，《重修臺灣府志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1960 年），卷 1，封域志／總論／（附）形勢總論，頁 27。

14 竹塹埔大約指涉當時淡水廳的竹塹到桃仔園一帶（即今新竹桃園）。參藍鼎元，《東征集》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1958 年），卷 6，紀竹塹埔，頁 87。

15 不著撰人，《清高宗實錄選輯》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1964 年），頁 151。

交通要道等地添設塘汛；但北臺灣內山的軍事防務仍然空虛，是官府眼中「盜匪、生番」出沒無常之地，官方幾乎沒有餘力控管。由於內山廣大未墾荒埔的引誘以及深藏的地利資源，漢人仍不斷冒死出入大嵙崁周邊一帶開墾，乾隆年間，漢移民以佃人身份通過各種不同途徑，由大嵙崁溪的對岸河西渡河來到界外河東，承墾熟番霄裡社或屯埔的土地，這些佃人本身往往兼任鄉勇隘丁代替熟番在界外守隘，且募集資本致力水利興修與拓墾土地，投入工本開拓土地後逐漸取得永佃的權利，並發展出墟市商鋪、建立廟宇。

嘉慶18年（1813）大嵙崁街上的漳州業主和商家包括林本源、李金興等，組成了福仁季十八份公的神明會，利用抽租權利和貿易，累積經濟資源外，也同時利用地方信仰中心，建立公廟（福仁宮），爭取文化象徵網絡，擴張地方勢力。福仁季神明會是一個漳州人組成的合股團體，對內限定只有漳州人才能入股。另一方面部分業主又進一步向屯界外的內山延伸勢力範圍，和地方佃人組成武裝拓墾隊伍，開墾近山田園與山林物產交易。他們之間有些人也透過街市總理董事身分和官方建立合作關係。道光年間（1820年代）這些人合股組織的陳集成墾號，已不同於街上福仁季對漳州祖籍的強調，而是接納非漳州籍成員如泉州人的進入，以籌備資金擴大組織，並以「設隘開墾」的方式直接向官方請墾大嵙崁屯埔外圍臨近內山番地的三層埔。


圖4：李金興（李騰芳）古宅。（傅寶玉攝）



圖5：李金興（李騰芳）古宅。（傅寶玉攝）

由大嵙崁進入屯界外的三層埔開發，乃是以官方允准的設隘開墾方式進入。漢人界外開墾本來需要向熟番或屯丁給墾並繳交大租或屯租，但是後來已經可以直接用「設隘防番」的名義向官府請墾界外土地，地方官府的示諭即為其擁有土地開墾權之憑據。這個轉變大約發生在嘉慶年間，嘉慶20年（1815）淡水同知薛志亮就曾經出示曉諭宣告界外

的開墾權要以能夠設隘防番者爲優先。他明確表示只要「能於限內建設隘寮、議立各項事宜者，即將該處議舉頭人總董等先行造冊呈繳，仍准將未墾山埔地段給與各該出力之人耕理，以資口糧」[16]。「設隘防番」於是逐漸獨立出來成爲一種新的給墾理由，界外埔地的給墾者由「熟番」和「屯丁」變成了官府，漢人可以直接向官府申請充當守隘開墾的墾戶，隘丁口糧不需再從屯租、番租抽出，而直接由隘租中提供。[17] 隘的設置原先是爲防邊而設，後來逐漸轉爲界外開墾的管道。嘉慶年間後，設隘正式成爲官府同意界外開墾的條件，於是以隘爲名的開墾乃在內山邊地逐漸興盛，並且以特有土地拓墾型態發展起來。

1860 年代臺灣開港通商後，大嵙崁不僅戶口增多形成街莊，吸引各地商人至此交易，內山之地也聚集了一些外來武裝拓墾組織，這些人或沿大嵙崁溪（大漢溪——淡水河）流域如滬尾（淡水）、士林、艋舺而來，或沿陸路如桃園街或新竹城內外等地區前來拓墾。由於樟腦及茶的需求增加，內山開發乃日趨蓬勃發展。同治年間民隘日趨普遍，官隘漸漸爲民隘所取代。建隘開墾成爲淡水廳及彰化縣開墾青山荒埔之方法，隘設墾隨，隘成爲開地之先鋒，特別是民隘，往往愈闢愈遠。《淡水廳志》記載：「官隘有定，民隘無常，愈墾愈深，不數稔輒復更易。」其中尤以大嵙崁內山越闢越遠，僅大嵙崁、南雅內山、橫溪等一帶就有隘 67 處，319 隘 丁。[18] 同治年間大嵙崁已向內山不斷拓地，增長快速，相對於臺灣各地內山開



圖 6：大溪街福仁宮。（傅寶玉攝）

16 〈署臺灣北路淡防總捕分府薛為設隘防番嚴限曉諭事〉，《淡新檔案》，國科會「數位典藏國家型科技計畫」——國立臺灣大學典藏數位化計畫藏，典藏號：第 17301 案第 4 件，1815 年。

17 相關討論參閱王慧芬，〈清代臺灣的番界政策〉，臺北：國立臺灣大學歷史研究所碩士論文，2000 年。

18 陳培桂纂修，《淡水廳志》（南投：臺灣省文獻委員會，1993 年），卷 16〈附錄三志餘紀地〉。

闢而言，最是顯著。時任淡水同知的陳培桂提到：「淡水內山如南雅莊（大嵙崁內山）、大湖等處日益深廣；近查大姑崁（大嵙崁）墾地最多，漸漸墾闢，可以直達山後。」[19] 同治 11 年（1872）以後，因外人頻頻出入大嵙崁、三角湧、鹹菜甕〈關西〉一帶大量採買樟腦，三地轉爲全臺灣最主要的樟腦集散中心，北臺灣商業經濟腹地乃由港口延伸至內山城鎮。

值得注意的是，內山開墾其實是一個長期非法的移民在界外活動的合法化過程。根據《淡水廳志》的記載，可以發現界外越墾的人很早就一直從事與「生番」的交易，墾戶的僱用隘丁顯然是利用他們對生番情形的熟稔，而相互勾結侵墾番界。結果是這類武裝組織雖以防番爲名，卻以開墾界外爲實。爲建構邊地開墾的正當性，「防番」往往成爲邊地設隘援引的理由，無論墾戶或官方在面對設隘時，往往宣稱「生番擾害」，所以設隘開墾。這類論述似乎指涉因爲有生番從內山跑出來爲害殺人，所以必須設隘才能防止，因此設隘是邊地治安的重要把關，設隘才是目的，開墾是爲提供隘丁口糧需要，所謂「墾資隘糧」。也就是說開墾本身並非目的，只是設隘的一種附帶價值。然而發展至後來，是官方或民間都假借設隘作爲邊地開墾的論述主張，以合法化原來早已存在的越界私墾的現象。當設隘成爲邊地開墾的合理化藉口時，爲設隘需求被創造出來的「生番擾害」乃成爲一種必要的邊地圖像。嘉慶道光年以後我們看到這類的描述不斷出現在各類向官方請墾的稟文中、或地方官向上級的報告以及地方志書裡，同時隘制也正式進入臺灣地方志的書寫中，成爲其中一條。這類文本成爲官方准墾的理由，也是塑造臺灣邊地形象的主要依據。這樣的形象提供官方設隘的憑藉，同時也給予了邊地墾戶治理與擴展土地權力甚至是討價還價的空間。值得注意的是，這類邊地開墾正當性論述也展現在地方文化的操作上，包括建廟與民間神明信仰傳說的創造。

三、地方建廟與神蹟傳說

大嵙崁街南邊的內柵，是大嵙崁近山設隘防護的第一線，內柵顧名思義是設柵防守的地方，據說清代漢番對立時，大灣、水井、湳仔溝、柑坪方面的泰雅族，還有馬武督一帶的泰雅族人，都會從石門附近進入內柵，因此當地的人就在這裡築柵防守。當時石門有外柵，埔尾附近有內柵，這內柵兩字就成爲地名。[20] 內柵南北狹長，包括下崁和內柵兩部分，戰後加入南邊之埔

19 陳培桂纂修，《淡水廳志》，卷 16。
20 廖明進，《崁津隨筆》，1995 年，頁 63-64。


圖 7：大溪內柵景象（傅寶玉攝）


圖 8：內柵仁安宮廟碑。（傅寶玉攝）


圖 9：內柵仁安宮。（傅寶玉攝）

尾西半合組仁安里（今康安里）。乾隆中葉，廣東粵人謝秀川、賴基朗為霄裡、龜崙二社熟番管事，出面招佃開墾自石墩以至內柵一帶土地，漳州、粵人分段領地。[21] 清代道光年間內柵曾有生番出草殺人情事，道光 12 年（1832）地方建立仁安宮，[22] 成為內柵地區信仰中心。

仁安宮主祀玄壇元帥趙光明，配祀神天上聖母，據說當時要入山，必須先向神明擲筊請示，傳說就有人未經神明獲允，擅自入山而慘遭「番人」殺害。[23] 日治時期《桃園廳寺廟調查書》提到：「道光 12 年頃庄內附近蕃害非常多，庄民團結抵抗「蕃人」，仍常陷於不利，故企圖藉神力將蕃人驅逐，因而捐款建廟。」桃園廳《寺廟臺帳》也記載：內柵地方開墾之際，為防禦「蕃人」，雇入民壯 32 名，並藉神力防禦，乃祭祀玄壇元帥，後來移民增多，信仰者漸次增加。直到明治 40 年（1907）日本武力討伐大嵙崁蕃地時，為祈求進入蕃界的安全，當時的官役人夫仍向內柵仁安宮祈求平安且帶香符出征。[24] 從道光到日治初期，可以發現神蹟一直與番地防禦有連帶關係。戰後依然可以發現在仁安宮地方值年

21 廖希珍，《大嵙崁沿革誌》，1909 年。
22 郭薰風，《桃園縣誌》（桃園：桃園縣文獻委員會，1964 年），卷 3（上）政事志，頁 26。
23 魏清德主編，〈桃園縣大溪鎮內柵仁安宮沿革〉，《桃園縣大溪鎮內柵仁安宮乙酉年玄壇元帥三朝建醮祈安植福大典特刊》，2005 年，頁 7。
24 桃園廳《寺廟臺帳》083035-01。內柵仁安宮。

大姓所題的「威靖頑寇」的碑謁，顯示內柵作爲隘防第一線的重要地位以及防番的意象未曾消退。


圖 10：仁安宮廟柱柱文。（傅寶玉攝）


圖 11：仁安宮廟中懸掛值年各姓敬奉的燈。（傅寶玉攝）



圖 12：仁安宮廟匾。（傅寶玉攝）

隨著內柵開發，大嵙崁街上的墾民逐漸向東南逼近內山的三層臺地拓殖。通往內山的三層爲山區，地方廣袤，道光年間設立了地方信仰中心媽祖廟（又稱聖母祠即今福安宮）。據地方耆老回憶，當時墾民在開拓內山時，經常遇到「生番」（泰雅族）阻擋，往往一夜之間房屋被燒，人口被殺，因此「走番仔反」、「被番仔刣」成爲地方流行的話語，當時每一家都準備乾糧，以備逃亡撤退不時之需。[25] 三層媽祖廟的建廟可以說是移民由隨時抛荒的浮動狀態走向界外定居的象徵，也是界外荒埔成爲帝國領地的一個指標。三層中央地帶，現今福安宮現址，就是過往陳集成墾號的公館，墾民納租都在這裡。因爲嘉慶年間墾務受「番人」毀壞，損失慘重，便從莿仔寮迎來媽祖在公館鎮殿，這尊媽祖是盧姓人家從大陸帶來的。

嘉慶 16 年（1804）祖籍漳州的盧秀茂兄弟將家中奉祀的媽祖隨同渡臺，盧家初居於大嵙崁三層莿仔寮（坑底附近），當地居民知道盧家有從唐山迎來的媽祖時，紛紛前往膜拜，據〈三層福安宮與來臺媽祖沿革簡介〉提到：當時三層地方山間仍是「高山蕃族」集聚之處，庄民爲開墾耕地，與「蕃民」利害衝突，屢受番害，道光年間林本源等人成立陳集成墾號並設租館於三層城內，庄民因爲有感媽祖奉祀

25 廖明進，《崁津隨筆》，頁 118。

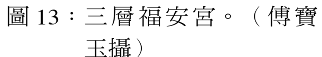


圖 13：三層福安宮。（傅寶玉攝）



圖 14：三層福安宮廟門對聯。（傅寶玉攝）



圖 15：三層福安宮值年大姓獻奉祭典掛燈。（傅寶玉攝）

在盧家，空間過於狹小偪促，乃建請林家將租館暫充奉祀媽祖之殿堂，以後庄民前來頂拜者日趨增多，上山耕墾樵牧，也往往求神明指示而行事。[26] 媽祖神蹟靈驗的敘事乃隨之被創造出來。〈三層福安宮與來臺媽祖沿革簡介〉記載：

> 三層草創之初，境內居民稀少，民風淳樸，日常深戒械鬥之習，家中可供鬥毆之器全無。……當時為防「蕃族」來襲，築有城牆防護，分闢南北兩門為出入道，每到薄暮即鎖閉以防「蕃人」侵入殺害庄民。當時有傳說蕃人曾數次於凌晨或夜間整陣來襲，逼近南北城門時，忽見大隊兵馬於城門前備陣以待，氣象雄偉，蕃人觸目喪膽，率族退避深山。事後，庄民因蕃人輾轉傳說方知此事。咸信媽祖神靈顯赫，化此神將神兵威退頑蕃而佑黎民，因之媽祖護國佑民之神蹟更揚之四方。[27]

這個神話傳說提到三層地區因逼近番境，「生番」來襲，媽祖如何顯靈以致生番斂跡退避，佃民因此得以安居樂業的情形。此外桃園廳《寺廟臺帳》也提到由於媽祖神蹟靈驗，因此當地人民要進入深山番地樵牧，都會事先向媽祖擲筊請示，得其應許方才入山，也因得媽祖庇佑，聞風者紛紛遷入，而逐漸發展成大村落。

媽祖廟最初奉祀在盧秀茂家中，道光年間他是三層庄的牌長，也是繼李金興後管理陳集成墾號收租的人，道光 25 年（1845）以後實際負責人已轉為林本源，林本源在三層建有收租公館。[28] 道光 30 年陳集成股夥內部兩派人馬

26 簡祺偉，〈三層福安宮與來臺媽祖沿革簡介〉，收於《大溪福安宮圓醮慶典特刊》（桃園：三層福安宮壬午年慶成祈安圓醮委員會，2002 年）。

27 簡祺偉，〈三層福安宮與來臺媽祖沿革簡介〉，《收於大溪福安宮圓醮慶典特刊》。

28 租館僱有管事壯勇家丁負責收儲搬運租穀保護租館並多備有軍火槍支武器。據說林本源家之兵力軍火為清末北臺灣民間私人最大武備。參王世慶，〈林本源之租館和武備與乙未抗日〉，《清代臺灣社會經濟》（臺北：聯經出版公司，1994 年），頁 554, 567。林家族人林衡道表示，林家在三層租館租穀優於板橋租館，因該館設有土礱間可以碾米。



圖 16：三層福安宮廟匾。（傳寶玉攝）



圖 17：頭寮梅鶴山莊林家祖厝。（傳寶玉攝）



圖 18：頭寮梅鶴山莊林家祖厝。（傳寶玉攝）

發生爭奪隘首與隘租糾紛時，其中一派代表桃園街副總理楊仕味向官府稟稱，他在三層埔公館董理隘租及聖王香燈租，歷年租谷收存公館且登記在公簿上，並強調「三層埔公租原係屯租鉅典，脩養隘丁，為民防番害並聖王香燈大事」。[29] 桃園街副總理參加墾拓，應該是通過陳集成股份之一金漳安進入，金漳安是桃園開漳聖王神明會的合股組織，其在三層的拓墾收入，部分做為開漳聖王祭祀之用，因此會有聖王香燈的說法。由於三層埔負擔屯租（官租）的養贍來源，作為墾戶大租與官府屯租儲藏所在，收租公館代表了當時地方權力中心，也是王朝國家在地方的象徵。後來佃人在墾戶同意下將媽祖移到公館，原來私人信仰轉成地方信仰，三層埔租館同時也是媽祖廟，也就是說地方權力中心轉成了媽祖廟。由收租公館與信仰中心的匯合，顯示空間意義的再次翻轉，作為界外生番出沒的三層埔，不僅通過租稅納入帝國管轄，並且已然成為漢人傳統信仰的陣地。大正 4 年（1915），時任三層庄保正梅鶴山莊林家族人林六德 [30] 代表地方人民，提出申請書向林本源家族林熊徵（1888-1946）請求，將三層租館奉獻為媽祖鎮座之殿宇，也就是今日所見的福安宮前身。[31] 其申請書節錄如下：

> 從來三層地方，原係「生蕃」巢穴，自前治嘉慶年間，稟請開墾者屢受蕃害，前功俱廢。至道光時代，貴本源及李金興外數人等鳩資再墾，共拾大股，公

29《淡新檔案》刑事類 33201.1 案。

30 林登雲之屘子。參廖明進《崁津隨筆》，頁 132。

31 民國 16 年地方耆紳呂建邦、曾阿才、林源炎發起建廟，將舊租館改建定名為福安宮。參林熺達，〈記福安宮戊午年慶成建醮〉，收錄於林熺達等編，《三層福安宮醮誌》（桃園：三層福安宮戊午年慶成建醮醮局委員會，1979 年），頁 1。

號陳集成。設置公館一所，在三層中央，內有崇祀天上聖母，並祀五谷大帝諸神。時蒙諸神靈應，生蕃斂跡退避深山，各佃戶安居樂業，物阜民康，而聞風遷入境內者紛紛，明蟻類成四大村落，生聚數百人家，此三層之大概情形也。……逮因三層公館歸就貴本源以來，館務廢合，遂將該館作為田舍，以致我庄民疑慮百出，咸謂聖母之神像本係公館家神，第因威靈顯應，感動我庄民，傾心崇拜，認為共祀之神明。為此鳴眾會議，擬向貴東翁陳情申請，將三層公館抽出正廳壹間，右左護房二間，並軒下祀垂亭壹間，以為寄附天上聖母作為廟宇。[32]

這段文字彰顯媽祖神蹟的靈力是表現在「生蕃斂跡退避深山」，人民得以安居樂業；並且提出是媽祖是地方共祀之神的信仰中心。從內柵到三層地區，反映的是移民已實質進入了界外擴墾的過程，因此媽祖靈力顯現的是對異族的驅逐防禦以及促成定居的能力。三層埔媽祖神話靈蹟傳遞的，不僅是王朝正統的象徵如何在地方建立的過程，同時也是三層埔邊地擴張意識的展現。神廟及其圍繞神廟的儀式活動具有濃厚的界域性，根據三層里前里長表示，三層其實是大三層，國民政府來臺爲管理方便，改爲福安里，後分爲四個里：福安里、新峰里、美華里、復興里。但仍保留三層名稱。福安宮原爲大三層信仰中心，後來各里又興建其他廟宇，新峰里「東興宮」（開漳聖王）、復興里「復興宮」（開漳聖王）、美華里「慈聖宮」（三媽）[33]。今天在三層福安宮建醮請神的路線中，前往的



圖 19：大溪烏塗窟龍山寺。（傅寶玉攝）

32 林源琛，〈福安宮由來〉，收錄於林熺達等編，《三層福安宮醮誌》，頁 3。

33 〈許漢宗訪問紀錄〉，2010 年 10 月 26 日。

34 《三層福安宮醮誌》頁 5。百吉在今天大溪復興里，三民在今天桃園復興區，三廟皆位於清代的（生番）番地範圍內。

35 金永興是大嵙崁田心仔黃家所組成的另一支地方武裝拓墾集團，早在同治年間向官府請墾三層埔外圍邊地的拓墾。廖希珍，《大嵙崁沿革誌》提到：「田心庄黃新興招佃開墾水流東，並整腦灶至二三千份」。黃新興又名開泰，漳州府漳浦縣籍，生於嘉慶 20 年（1815），其祖移住臺灣卜居田心仔庄，開墾致富為大嵙崁地方望族，黃新興曾捐納貢生，並與其子令成、令春進入山區八結、湳仔溝、水流東番界一帶開墾。黃新興的族侄如黃元中、黃炯中、黃允中、黃致中兄弟，也成立金永興墾號，投入內山水流東等地開發而奠下家族基業。


圖 20：業主黃龍安長生祿位牌。（傅寶玉攝）



圖 21：龍山寺廟碑。（傅寶玉攝）

百吉復興宮、三民東興宮與復興福興宮，[34] 正是清代晚期陳集成、金永興 [35] 以及林本源所開墾的地方，也就是說福安宮相關的祭祀信仰圈域正是清代以來邊地設隘開墾的網絡範圍，顯示福安宮的媽祖信仰與設隘防番的關係密切。

今日屬於大溪行政區的烏塗窟永福庄龍山寺的建立，據說也是爲防番而建廟。清代永福庄墾區位於大嵙崁北方，包括福德坑庄、山圓潭仔庄、大埔庄土名五鬮、三層庄（部分）、烏塗窟庄一帶，其北邊即是三角湧、二甲九、中庄等地。乾隆 55 年（1790）設屯時三角湧未墾荒埔被充爲屯番的屯埔，鄰近的中庄等庄溢額民耕的部分被歸爲屯田，需向官府繳交屯租，作爲屯番屯餉，由於屬於屯番的口糧來源，這些庄乃屬於課屯的屯地。道光 10 年（1830）相繼由永福庄墾戶金順成、陳添成、金永成等人設隘開墾，但都無力而中斷，同治年間來自臺北艋舺的郊商黃安邦接替。黃安邦是黃龍安、黃龍松兄弟的墾號名稱，咸豐 9 年（1859）北臺灣艋舺（今臺北萬華）發生漳泉械鬥，因協助泉人平定有功，受泉人之請託從淡水遷移艋舺，並蒙地方官府誥授奉旨大夫。後黃龍安兄弟入三角湧，大嵙崁等處山地從事開墾，其請墾大約始於同治 4 年（1865）左右，最初由庄總理、庄耆與街庄商人士庶等一起向官方僉稟准由黃安邦請墾，同治 7 年黃安邦入墾烏塗窟，建立永福庄。

根據民國 80 年代地方耆老黃房枝的書寫記錄，永福庄龍山寺的建立是因當地「生番（原住民）」時常下山劫掠殺人（俗稱出草），人心惶恐不安，墾戶黃龍松無計可施，心中非常煩憂，乃北上夜宿艋舺龍山寺，是夜夢中佛祖對他說「無廟不成庄，東邊敷一虎，南邊築一城，生番自平矣。」回烏塗窟永福庄後，即請堪輿師相地興建草堂三間，也命名爲龍山寺，再往艋舺龍山寺朝香割火，並從唐山（中國大陸）恭請觀音佛祖聖像回來安座鎮殿，時

爲同治 8 年。建廟後，四方人士紛來投靠，其中謝虎豹與黃阿城負責率隘丁分守東邊與南邊隘防，「生番」死傷極多。地方傳說謝黃兩人武功高強，令番人聞風喪膽，番人小孩只要聽到謝虎豹、黃阿城兩人之名，不敢啼哭。黃先生並特別提到「生番」出草是因爲：「我等占其土地，死不甘心，經常往他方求救兵，屢欲報仇」。[36] 這裡明顯提出生番死傷慘重以及漢移民占領其土地，因此報仇的看法。

但是早於民國60年代的相關記錄，卻又回到原有的「防禦生番」的文本。永福庄除興建龍山寺外，也有祭祀因守隘寮遭遇番害死難者的大衆祠，後來改稱忠烈廟，這個廟主要祭祀清代同治年間被殺民衆 72 人，以保護庄民而捐軀被稱爲烈士，永福庄民感念其功德，立廟在永福國小前稱義勇公，又號忠烈祠。逢年過節，庄民朝拜，甚爲靈感，至今香火鼎盛。〈忠烈祠廟誌〉如下：

> 夫忠勇流芳千古烈士，名揚萬世，竊謂我永福莊緣自民國前四十四年春，由黃安邦呈奉臺南府核准開闢，招佃開墾，聘募義士數百名，散布於柑仔樹腳烏嘴尖，延至坑底一帶，布置警戒隘寮數十處，每處派二名守衛，巡邏隊另組。斯時也，清政腐敗，治安不善，匪徒猖獗，勾結一部不良「高山胞」，乘機擾亂，搶劫財物，殺害人命，肆無忌憚，幸賴烈士犧牲，勇為堅守護衛，並極力除清巢窟，歷拾餘星霜，始告安寧，功莫大焉，而生存者由黃安邦論功行賞，歸隱家鄉。為追念七十二名殉職忠烈諸公，理當即建廟，因行政關係延至民國前 24 年春建祠崇祀，因歷久倒塌，遷建於虎豹坑口莊，眾鑑及祠貌狹窄，環境不佳，擇定現在吉地重建，改稱忠烈廟，奉祀英靈，爰立忠烈誌，此昭其豐功偉績，永垂奕世，供資後聞。永福莊善信　敬題　中華民國 62 年（1973）季春月　吉旦。[37]

光緒 14 年（1888）〈開墾永福庄記〉也提到同治 11 年（1872）大衆祠（忠烈廟）完工，延僧超渡死難者，同治 13 年粟仔園「被蕃戕毀」，光緒 6 年再次超渡被戕隘丁，及失祀孤魂的記載如下：

> 同治 7 年（1868）戊辰春正月入三角湧，僉謀開墾，三月議成，秋七月逼山紮隘，遂伐 刑牲，告神誓眾，冬十二月分股約要。8 年（1869）己巳秋

36 黃房枝，〈興建龍山寺緣起〉，收於謝維修編修，《龍山翠微——大溪鎮龍山寺沿革誌》，頁 43-44。

37 永福莊善信，〈忠烈誌〉，收於謝維修編修，《龍山翠微——大溪鎮龍山寺沿革誌》，頁 45。



圖 22：大溪百吉一隅。（傳寶玉攝）



圖 23：百吉復興宮。（傳寶玉攝）



圖 24：百吉復興宮祭典值年大姓。（傳寶玉攝）



圖 25：百吉復興宮開漳聖王祭典輪值大姓掛燈。（傳寶玉攝）

> 八月蕃眾求和，乃移隘入大嵙，……9年（1870）庚午，築石隘以衛佃，11年（1872）壬申春正月，大會諸夥於長福岩，議鳩資防守六蓼，兼巡石隘，無應者，是年散約各管，每股本銀五十圓，僉議六年後，准分茶三千欉。是年冬十月，大眾祠告竣，乃延僧超度之。12年（1873）癸酉，將隘移借金永興，在粟仔園，設腦 ，透狗空。越年甲戌，粟仔園被蕃戕毀，即索回自守六蓼，遂招菁戶耕作。光緒6年（1880）庚辰夏四月，復延僧超度被戕隘丁，及失祀孤魂。（下略）[38]

從以上光緒末年到戰後時期的有關烏塗窟永福庄拓墾的資料，顯示愈早的文本，愈凸顯「生番危害」的歷史形象與記憶。

三層埔更外圍，深入內山的八結（百吉），屬於溪洲山脈的山間盆地，過去是生番（泰雅族）分布的領域，也一樣流傳著防範生番的類似傳說故事。八結復興宮原名南雅宮，供奉開漳聖王為主神，據說

38 黃謙光，〈開墾永福庄記〉，收錄於謝維修編修，《龍山翠微——大溪鎮龍山寺沿革誌》，頁 41-42。

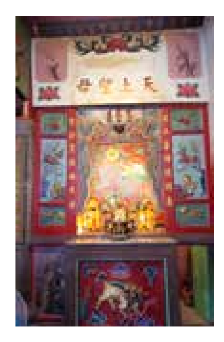




圖 26：復興宮主祀開漳聖王，配祀天上聖母。（傅寶玉攝）

分香自大嵙崁街上的福仁宮。創建於清光緒 16 年，迄今已有 123 年之歷史。大溪八結（百吉）過去屬於復興里與長興村地域，[39] 自清嘉慶年間即併入三層埔地，實施界外隘墾，但時墾時廢。光緒 12 年劉銘傳持續開山撫番，進入八結復興一帶前勘撫生番（大嵙崁前山番），並在大嵙崁設撫墾總局，總理全臺山地撫墾事務，開山禁與漢人入山開墾，並設立番市局，專司番人與漢人交易。

同治光緒年間開港通商以及開山撫番的結果，大嵙崁由地處邊陲內山發展爲理番行政中心，大嵙崁日趨繁華，各地湧入的人口日漸增加。撫墾局的設置在鑑於歷來隘制之有名無實，乃廢止官隘、民隘的分別，採勇營之制，在北路、中路及宜蘭、恆春內山番界實施隘勇新制配合屯兵。隨著晚清王朝的一系列征討，大嵙崁的邊地得以進一步向外拓展，光緒 14 年春林勝源墾號 [40] 奉命試辦開墾土地；光緒 16 年阿姆坪北岸生番被劉銘傳軍隊逐至對岸後，墾首林勝源乃奉諭出資招募民衆進山開墾水流東、八結、湳仔溝、舊柑坪、新柑坪、阿姆坪、竹頭角等地區，並改制合併編庄，名爲「南雅庄」，[41] 並建有地方公廟南雅宮（復興宮）。其祭祀圈包括了今天水流東以及復興鄉等地。可以想見當時界外開墾範圍的廣大。這些地點位於溪洲山脈以東，已經深入生番泰雅族的腹地，〈復興宮史誌〉記載：

> 墾荒之初，墾首林勝源召集全部墾民洽商籌建廟宇一座，以藉神力庇佑，以靖妖氛，乃相地於阿姆坪，墾首林勝源出錢，墾戶出力，同心協力興工建廟，同年秋廟宇竣工落成，命宮名為「南雅宮」，[42] 並供奉開漳聖王為主神，永鎮南雅。自此香火鼎盛，黎庶披德。不料墾戶內良莠不齊，有不務正業遊手好閒之人（番割），勾結「原住民」圍殺墾民，幸南雅宮開漳聖王神靈赫濯，

39 復興里、長興村地域包括原來八結、阿姆坪、竹頭角與湳仔溝、柑坪等地。
40 地方耆老廖明進地典藏相關墾契，並表示林勝源即是林本源，有待查證。
41 桃園縣大溪鎮復興宮管理委員會，〈復興宮史誌〉，收在《桃竹苗區開漳聖王廟團第三屆第十次聯誼會大會手冊》，2006 年，頁 3。
42 當時八結尚無庄名。光緒 20 年（1894）大嵙崁撫墾總局改南雅廳，便將八結當地叫南雅庄，建廟即為南雅宮。

於清光緒 17 年（1891）附身啞童，自阿姆坪溪邊跑回南雅宮，開口即說，明28日，番丁欲下山打刼，圍殺墾民，無法抵抗；惟要抵禦，汝等全山墾民、牲畜、家具等，須緊急撤至內柵安全地帶，始能保全。時墾首林勝源也在場，即當機立斷緊急通知墾民全數撤退，當時由先民呂傳應用米籃肩擔開漳聖王神像，林勝源、廖土軟等人均用斗千（背包）抱請眾神像撤退至內柵。果然 5 月 28 日，番丁大舉下山，放火焚宅，南雅宮也被焚毀。

明治 41 年（1908），大嵙崁士紳呂鷹揚、江健臣、呂建邦、黃炳南、王式璋、黃玉麟等六人出資，再度進山開墾。戰後編修的廟誌記載：

「由於『山胞』凶性依然，人被其害，而墾民惶恐如故，必須建廟，奉祀開漳聖王，藉神威以安民心，而靖『妖孽』。於是在原有舊廟地重建廟宇，由呂鷹揚等人出資，墾民出力興建新廟，至大正元年（1912）秋間完工，乃改名曰復興宮，仍奉祀開漳聖王。大正二年成立建醮。大正三年（1914）元宵有『不肖之徒在復興宮廟邊埋伏伺機殺人，忽見廟庭黃甲神兵無數，是以斂跡，各自歸山』。同年七月又有『歹番』預定七月十五普渡下山，墾民又奉聖王指示， 提早於七月十四日普渡，十四日夜全庄撤離，創下七月十四普渡之庄例。」[43]

無論是日治時期的申請書或戰後編纂的廟誌，可以發現這類的番害敘述以及將山胞 / 原住民視爲「妖孽」的他者描述，依然是日治時期到戰後大溪內山地方社會的主要基調與歷史記憶。

從道光年間內柵、三層埔（三層）到同治光緒年間的烏塗窟（永福）、八結（百吉）的開墾過程中，可以發現在不同時間歷程中，環繞著大嵙崁周邊的內山廟宇，都有類似的神話信仰。這類的神話有一共同特色，就是防番的靈力，並且是隨著內山開墾事業的腳步，逐步散播開來。除了大嵙崁街上的福仁宮沒有類似防禦傳說外，在大嵙崁周邊近山廟宇的相關傳說有一個共同點就是神的奇蹟，多半伴隨防衛或抵抗「生番」的力量而來，人民因爲神的助力，成功逃避「生番」侵襲。雖然大嵙崁街上也是以開漳聖王爲主祀，媽祖爲陪祀，但是卻沒有類似的番害傳說，顯示這類信仰內涵是在清代道光年以後，隨著界外內山拓墾而逐步衍生的過程。值得注意的是這類信仰主要以防禦番人爲特色，比照中部慚愧祖師信仰神話，如頂城鳳凰山寺祖師公在開山撫番時期協助吳光亮的傳說事蹟，茲引鍾義明採錄事蹟如下：

43 桃園縣大溪鎮復興宮管理委員會，〈復興宮史誌〉，收於《桃竹苗區開漳聖王廟團第三屆第十次聯誼會大會手冊》，2006 年，頁 3。

夜又夢見祖師公著紅肚兜巡於營地四周，並指點謂：「番至矣！」光亮兄弟驚醒，起視，果見，急出兵以禦，苦戰逐之。……開路工作繼進至田底，由上有危壁，下有溪谷的「大銅路」入內茅埔番界，其夜，光亮兄弟復夢祖師指點，謂：「番人已伏於懸崖上，備木石欲殲滅爾之兵馬，急改道。」夢相符，於是改道南方，番人不意，南方頓形空虛，為吳軍長驅直入，後番人聞訊反撲，遠近番社頭目皆率眾來攻，展開浴血之戰，雙方兵馬死傷慘重。吳軍漸不支時，祖師公忽化無數穿紅肚兜之童子來助退番。亦有傳吳軍與番兵血戰時，祖師三人皆現身，騎馬執劍，番人驚，乃退。[44]

這類傳說顯現的是進入番界後的武力主動征討，而非防禦抵抗的被動意象。相對於中部慚愧祖師信仰的征戰形象，無論是玄壇元帥、媽祖或開漳聖王，在大嵙崁內山開發過程中，其形象表現的不是征戰有功的神，神蹟故事傳遞的不是以武力掠地的「助戰破蠻」的戰爭形象，[45] 而是驅逐抵禦，雖然玄壇元帥或開漳聖王在原鄉信仰中都有護國救民、征戰邊地、討伐賊寇的傳說以及武將形象，但大嵙崁內山廟宇神明並沒有類似的神蹟故事，而是代以原地的守衛防禦。這樣的防禦論述邏輯因此可以銜接前面提及的設隘防番的論述，並轉化早已存在的越界侵墾的非法事實。大嵙崁內山拓墾其實是漢人逐步侵入界外番地的過程，清代舉人吳子光（1819-1883）與「番酋」的一段對話可以透露部分訊息：「余復詰生番所以嗜殺之故……彼之言曰：全臺皆番地，乃被漢人割據，偏置吾輩於深崖峭壁之間，而不得一安身所，是世雠也。不殺何為？」也就是漢人侵入了番地，番人才要反撲，因此上述大嵙崁周邊廟宇抵抗傳說的背面其實是邊地擴張力量的顯現，以及漢移民侵入番界的事實。「番害」傳說雖然以迂迴隱晦方式轉化實質內山邊地擴張的入侵性，另一方面傳說的意義在指涉我群的認同與對他者的排斥。

儀式或神話既是地方意識的顯現，也是社群關係的反映。不僅彰顯神的靈力，同時也反映了該神明所代表的社群界線；Sangren Steven 表示神蹟的歷史事件強調的是一種使社群與外界區分的象徵意義；只有在與外界區分中社群才能界定自己，這種區分是建構地方的一種力量。[46] 內柵、三層埔、永福、八結的地方信仰傳說反應的便是這樣一種過程，作爲原來番地「他者」

44 黃素真，〈邊陲區域與慚愧祖師信仰—以林屺埔大坪頂地區為例〉，《地理研究》，期 42，頁 97-99。

45 自唐宋以來如開漳聖王或媽祖的神話傳說中都有這類原型。

46 Sangren ,P. Steven, A Chinese Marketing Community：An Historical Ethnography of Ta-chi, Taiwan, Stanford university PH.D, 1980.


圖 27：大溪阿姆坪。（傳寶玉攝）

的漢人，在這類神話詮釋下，傳達的不是與上述地區原有社群（生番）的整合，而是一種區隔與轉化。其意義無非對外宣稱該處的地方社會已非生番所在地域，而是一處漢人安身立命的所在。值得注意的是大嵙崁周邊內山廟宇供奉的玄壇元帥、媽祖、觀音媽祖以及開漳聖王不僅是地方人民信仰的對象，更重要的這些神明還是歷代皇帝褒封表揚的對象，因此作爲王朝國家的正統象徵，內山地方的建廟祭祀，正是邊地轉化納入王朝國家版圖的表現。這個轉化的表現其實是適應清代中葉以來內山開發，設隘防番的情境需求，創造出來的文本。通過這類文本的再現，原來被視爲界外「奸匪」的越界漢人，如今藉由宗教信仰與傳說的操作，轉化界外侵墾的非法行爲，重新塑造版圖之民的新形象。即使是晚期開山撫番，官方裁撤民隘，大力開墾內山的情勢下，地方人民依然流傳類似的防番信仰與番害記憶，顯示番地的土地開墾制度與相關組織不是地方社會建構唯一的過程，地方社會依然需要文化與信仰傳統的內化機制，才能達到定著化的目的。

比較臺灣中部的慚愧祖師與吳鳳信仰後，可以發現大嵙崁周邊一帶的近山廟宇並沒有類似「吳鳳入山」降疫使社番病死；或慚愧祖師入山協助王朝官兵征戰有功的類似文本，較多的神話還是以驅番爲主，顯示這類的文本還是以越界開墾的墾佃爲中心，而非以宣揚國家權力的通事吳鳳或王朝軍隊爲中心，其目的只是通過民間信仰的運作，將原屬界內的信仰再度移植到界外，以轉化界外番地爲民庄的一種合法化過程。直到光緒末年通過清王朝在大嵙崁的建廟，才進一步由邊地正式納入王朝國家的版圖中。作爲邊地的拓墾寫照，大嵙崁內山邊地其實有著許許多多無後人祭祀的墳墓（大墓公）。例如位於三層埔南邊八結庄的十四命公墓，這 14 人是同治 8 年（1869）隨呂阿姆來開發阿姆坪的八塊厝呂家的人。[47] 十四命公不是無主孤魂，有家族名字，也有後代，同治 8 年中元普渡當晚 14 人首級都被番人取走，因爲無首級，子孫不予祭拜，兩年後地方人士才將這些無頭骨骸合葬立碑爲記 [48]。19 世紀以前這些孤魂多是在山邊守隘被番人割首而死的隘丁民壯，「渡臺

47 其中一個就是呂蕃然，是福仁季與陳集成墾號中呂番調的族人。
48 廖明進，《我的家在八結》，2007 年，頁 29。

悲歌」有著如下的描寫：

> 一日人工錢兩百，明知死路都敢行；抽藤做料當民壯，自己頭顱送入山；遇著生番銃一響，登時死在樹林邊；走前來到頭斬去，變無頭鬼落陰間。[49]

對於這些無首孤魂，臺灣民間風俗流傳著：這無頭鬼是很可憐的，不能入族譜，不能入家神牌，甚至子孫都不敢爲他立墓碑；屍體大都就地埋葬，頂多放個石頭做記號，連子孫都不敢來拜。爲什麼呢？因爲怕無頭鬼認不出親人，又怕「番仔」會施用巫術，害怕無頭鬼會妨害親人，結果竟然落得有家歸不得，變成一個永遠的孤魂野鬼。[50] 由於沒有子孫來拜，所以出面爲這些無首孤魂建墓的人是地方的人士，出錢的人也是全庄的開墾戶，祭拜的人也是該地全庄的人，無主孤魂的奉祀於是轉成爲地方的信仰。嘉慶年間大嵙崁在今日草店尾街（大溪街上）有一稱爲萬全同（有應公）小廟，主要在安置無緣死亡者的骷髏，光緒 15 年（1889）清廷開山撫番用兵討伐生番時，又從大嵙崁內山生番處取得被出草割首的漢人骷髏 45 個安葬於此。[51] 於是作爲界外私墾的孤魂，又與官方的主動討伐後在生番處所取得的孤魂有了連結，萬全廟不再只是邊地越界開墾的地方信仰與歷史記憶，也代表官方討番的結果。關於對大嵙崁內山生番的征討，光緒 17 年（1891）巡撫邵友濂的奏摺曾指出：「查水流東淺社各番，歸化數年，頗安生業；特因莠民侵欺侮玩，積成仇釁；奸匪從中煽惑，重以勾結。致勞師數月，甫獲敉平。……陣前傷亡，不下三數百人。」[52]19 世紀末清廷爲祭祀光緒 12 年（1886）以來數次討伐生番而亡歿的官兵，在大嵙崁的街上建立昭忠祠，[53] 合祀歷次討番殉難病歿的兵勇民壯，並頒匾額題字「俎豆同榮」，[54] 更進一步將邊地信仰納入王朝國家的祀典，於是官方在原屬帝國的化外邊陲建立了正統的象徵，過去被視爲越墾的奸民盜匪，此時已是帝國王化下的忠貞良民。

49 黃榮洛，〈渡臺悲歌之發現〉，《臺灣史研究暨史料發掘研討會論文集》（高雄：中華民國臺灣史蹟研究中心，1986 年），頁 204。

50 彭啟原等，〈橫山的隘寮業〉，《小客庄的故事：行業篇》影集，「芎蕉湖隘寮遺址，黃卓權現場解說」，懷寧傳播公司製作，廣電基金委製，1998 年。

51 《臺灣總督府檔案》V12452\A001\189。

52 《光緒朝月摺檔》，清光緒 18 年 4 月 13 日抄存。

53 光緒 19 年夏四月初四日（丙辰），以臺灣淡水防營文武弁勇歷年陣亡故，准於大嵙崁地方捐建昭忠祠，列入祀典；從福建臺灣巡撫邵友濂請也。── 見「大清德宗景皇帝實錄」卷三百二十三。摘自《清德宗實錄選輯（二）》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1964 年），頁 254-256。

54 廖希珍，《大嵙崁沿革誌》，1909 年。光緒 12 年劉銘傳在大嵙崁設置撫墾總局，並開始進行大規模的開山撫番工作，由於內山生番的抵抗，劉氏乃屢次派兵討伐。直至光緒 19 年議和清廷撤兵。

四、代結語：地域意識轉變

當界外番地通過各種途徑入墾以及宗教文化操作，成爲一處人們可以入住定居的土地之後，人們對地域意識的相應變化也展現在土地的使用規範與價值上。以下兩個碑文可以反映大嵙崁地域意識的轉變。〈龍過脈碑〉曾提及：

> 龍過脈者，大嵙崁附近一帶發祥之區也，址在海山堡三層庄土名頭寮俗呼葫蘆坑，……龍過脈者處即葫蘆頸靈氣所鍾，直注大嵙崁、田心、月眉、內柵、三層等街庄。年年祥瑞發越，遠近物阜民康，其龍脈之健全損傷實與地方休戚有相關焉。憶清光緒 3 年（1877），有人在該處栽植茶株，戶口不安，彼時舉人李騰芳同庄耆出為諭止，立碑誓禁。……忽於明治 44 年（1911）2 月間，林本源佃人復在該處開築水圳，街庄父老觸目驚心，簽議紳耆趨向林本源事務所磋商，經蒙仍依舊約，立即廢止，命佃填平。爰是。諏吉安龍豎立二碑，……，俾後人知所來歷，相與遵守保護，毋得斬傷掘壞。庶幾地靈人傑，神鎮民安，地方之幸，亦即國家之幸也，是為勒。明治 44 年（1911）街庄紳董公立[55]

碑文顯示清光緒 3 年（1877）地方的人已將內山三層埔視爲大嵙崁的風水命脈，並且地方士紳耆老一起出面保護三層埔風水。當人們知道通過何種途徑開墾並使用界外土地，以及如何通過民間傳說、風水信仰和神祕價值圍繞土地問題展開鬥爭並保衛它時，該土地與人的關係隱然彰顯。李騰芳是大嵙崁庄的望族李金興後人，陳集成墾號早期實際掌權人李炳生之子，同治年間中舉，受淡水廳同知嚴金清諭令與士紳徐玉衡等捐建桃仔園文昌祠，並參與《淡水廳志》的編修。他的出面象徵三層埔地的重要性，而與庄耆的共同宣示，已代表該地與大嵙崁庄的連結以及地方人士對此地的認同。這個碑被同時豎立於大嵙崁街上福仁宮及三層地區的葫蘆坑，顯示屯界外與界內已連繫一體，大嵙崁庄的範圍已沿伸到界外三層埔。而這個一體的意識更早在同治年間已經出現。同治 2 年（1863）豎立的〈公議嚴禁碑〉中：

> 同立禁牌人海山保大嵙崁業戶林本源、墾戶陳集成、（霄裡社）佃首江有源、（霄裡社）通事蕭聯裕、總理張新潭、職員李廷標、監生鍾善敏、黃新興暨庄耆等。緣我崁庄自闢以來，仰沐王化，俗美風清，邇來人心不古，世變風移，竟有無藉之徒私場設賭，引誘良家子弟……爰是鳩集紳耆、族長等議定章程，演戲申禁。……定即稟官究治，或鳴眾重罰，決不徇情。

55 明治 44 年（1911）街庄紳董公立〈龍過脈碑〉，參〈高等林野調查：簡阿牛〉，《臺灣總督府檔案》V09901\A011\458。

> 謹將規條開列——一議庄中有私設賭場，致出禍端，將屋毀拆一議庄中有窩藏匪類，查知，將屋毀拆，將人革出外庄，或稟官究治。……大清同治貳年同立禁牌。[56]

值得注意的是霄裡社通事與漳、泉、粵籍墾佃共同出面宣示，[57] 顯示熟番與漢人的關係密切，過往防番的對象顯然不包括霄裡社。三層埔墾戶陳集成名號與大嵙崁庄業主、通事及總理紳耆等一起進入公議碑中，反映最晚在同治年間對地方人來說三層埔已非化外生番地域，而是被納入大嵙崁庄的一部分，昔時被視爲教化不及的大嵙崁庄，此時已自稱是沐浴王化洗禮、編戶齊民的帝國版圖。

19 世紀中葉臺灣開港通商後，茶腦內山資源需求的帶動下，內山開發日益熱絡，隨著內山的日趨開發，地方人民通過土地拓墾制度及宗教文化建構等途徑的運作，大嵙崁乃由內山邊地逐步發展成一個可以定居的地方社會。土地拓墾制度、民間信仰或傳說的建構成爲一種創造認同，設定邊界，宣稱權力與排除他者的對話，這個過程對清代帝國的擴張是不可或缺的一部分，其擴張過程與其說是反映於行政機制（如軍隊、稅收、行政施設等），不如說是作爲象徵準則的文化理念的瀰漫，不斷形塑人們行動的感知。[58]

大嵙崁的地方建構正是通過這類邊地特有土地制度與信仰神話納入王朝體系的一環，在通過一系列界外開墾、土地租佃制度，以及通過興建公廟與祭典儀式的舉行，再次將界外地域的各類移民重新整合，同時對生番劃定邊界；並藉由風水信仰、神話傳說的漢人文化建構後，將界外異域轉化成界內漢人的定著村落；也就是從一處未服王化的界外異域轉爲帝國版圖。從乾隆到光緒年間的發展，可以發現大嵙崁的移民通過邊界的挪移、身分的轉化與信仰的操作，將非法入墾的界外土地，逐漸建構成一處王朝版圖下的地方社會。大嵙崁地方社會的變化與內山開發關係密切，一方面利用界外番地的拓墾制度與機會崛起，創造「生番擾害」的異域形象，一方面又通過建廟與民間信仰文本的傳播，超越番地形象，試圖以國家正統神明與帝國統合， 從而以地方的能動性，促成化外番地整合進王朝國家版圖中。

---

56 何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌．臺北市、桃園縣篇》（臺北：國立中央圖書館臺灣分館，1999 年）。

57 陳集成墾號包括來自竹塹泉籍的朱廷選——朱賴成，推測當時應該也有泉籍佃人進入內山開墾。鍾善敏為粵籍，其他主要為漳籍人士。

58 Faure, David, and Helen F. Siu, eds. Down to Earth: The Territorial Bond in South China. Stanford University Press, 1995. p.15-17）

《桃園文獻》，第6期，2018年9月，頁125-134



圖 1：龍岡清眞寺現況。
（李政剛攝）

中壢忠貞龍岡清眞寺——
融合了滇緬華僑和伊斯蘭色彩的穆斯林綠洲

馬欣*

一、前言

很多人都知道，在忠貞市場周圍，有著十分好吃道地的雲南米干和過橋米線、粑粑絲、稀豆粉、豌豆粉、炸豆粉、甜甜的涼蝦湯；在市場中可見到販賣著東亞、南亞雜貨的小零售店，甚至仔細一點將會發現許許多多雲南風味的醃製品：如雲南豆腐乳、酸辣荽頭、酸醃菜、黑豆豉醬……攘往熙來的人潮中聽得見用雲南騰衝方言交談的婦女，而她們頭上竟是以各式花樣手法包裹的布疋頭巾。

聽！就在市場不遠處，還可聽見來自龍岡清眞寺喚拜樓中，傳來以阿拉伯文誦讀而出，提醒穆斯林們禮拜時間已到，快來清眞寺做禮拜的嘹亮動人聲音。是的，其實臺灣不僅只有

* 國立交通大學社會與文化研究所碩士

來自異域他國的外籍穆斯林，同樣也有著爲數雖然不多，但是對伊斯蘭信仰的虔誠度和族群向心力高度集中的臺灣裔穆斯林（Taiwanese-Muslim）。現在就讓筆者略從這篇文章帶著各位一窺這些身處寶島臺灣的穆斯林們是如何在宗教教規和現實生活中取得平衡的日常。



圖 2：馬慧敏教親（右）、馬定麗教親（左），在收齋月特捐與麥子錢。攝於 2018 年 6 月 15 日（伊斯蘭曆：1439 年 10 月 1 日）。（楊月姝女士提供）

二、伊斯蘭與臺灣的穆斯林

想到伊斯蘭（Islam，即中文俗稱的「回教」）、穆斯林（Muslim，即爲信仰伊斯蘭的人們）、清眞認證食品（Halal，即對穆斯林爲合法的食物、用品）、[1] 開齋節這些詞彙，現在正在閱讀著這篇文章的您，腦中浮現出了甚麼畫面？是中東國家全身裹著傳統黑袍（Abaya）的女郎，還是街頭巷尾常見到牽引、照顧著家中長輩的東南亞印尼勞工？

其實在臺灣這個並非以伊斯蘭爲主流信仰的社會中，在民國 38 年（1949）國民政府遷臺後也聚集了來自中國大陸各地區的穆斯林。他們一樣遵行著伊斯蘭宗教裡所規定的信仰五功：[2] 唸清眞言、一天 5 次朝向麥加方向禮拜敬主、在伊斯蘭曆中的 9 月（Ramadan）進行白日不飲不食的齋戒、在開齋節時捐獻自身一年盈餘淨利中 2.5%的天課，[3] 並以此施用於貧苦者、在一生中若有能力則前往沙烏地阿拉伯聖地麥加做朝覲（Hajj）宗教功課。

1 在非穆斯林國家，Halal 即中文的「清真」，阿拉伯語意為「合法的」，指的是符合伊斯蘭教規可食用的食物及用品；而在穆斯林占多數的國家，「清真」不僅指可食之物，而是一套生活方式，言語、行為、衣著皆受約束。

2 目前在臺的穆斯林皆屬伊斯蘭教遜尼派，其五功即為：「唸、禮、齋、課、朝」。

3 阿拉伯語「扎卡特」（Zakat）即含「潔淨」、「純淨」之意，也就是說通過交付「天課」使自己的財產更加潔淨，也是另一種分配社會資源的形式，對於古時沒有收稅概念的社會十分重要。

而遷臺迄今已逾一甲子的光陰，目前在臺的清眞寺已達 8 座，[4] 在這之中位於中壢忠貞眷村，1988 年落建完成的龍岡清眞寺爲社交根據地的穆斯林社群，依然維持其旺盛的宗教活動、堅貞的伊斯蘭文化認同，並且因主要活動成員皆以泰緬的滇裔穆斯林爲主，故而體現了同質性較高的中國西南文化色彩。

三、龍岡清真寺建寺沿革及社群活動分析 [5]

相較於臺北清眞寺而言，位於桃園中壢龍岡的這所清眞寺爲一座頗具鄉鎭特色之清眞寺。[6] 聚集於龍岡地區的穆斯林，多係當年滇、緬邊區游擊部隊（李彌將軍舊部）撤隊來臺的穆斯林及其眷屬，或是曾居住於泰緬數 10 年的滇籍華僑百姓。據記載在中國大陸變色後，部分穆斯林逃至緬甸；1954 年穆民 20 餘戶，老幼人口近百人再度遷徙到泰國清萊滿堂難民村。1964 年，由於緬甸政府政策使然，旅緬穆斯林再度棄家逃入泰境，一部分則逃奔至臺灣。[7] 這些穆斯林散居於桃園、新竹各地。因爲距離臺北較遠，不能常至臺北清眞寺誦經禮拜。1964 年，自越南富國島撤退來臺之滇籍軍人馬興之阿訇、穆斯林王文中、軍眷馬美鳳老太太（本姓侯，其夫家姓馬，故穆斯林多稱其馬老太太）、薩李如桂老太太等人同住於龍岡忠貞新村，





圖 3-4：龍岡清眞寺開齋節聚禮。攝於 2018 年 6 月 15 日（伊斯蘭曆：1439 年 10 月 1 日）。（馬欣攝）

4 分別是臺北清真大寺、臺北文化清真寺、桃園大園、桃園龍岡、臺中、臺南、高雄、屏東東港清真寺。1988 年竣工之龍岡清真寺是最早成立的一座鄉鎮清真寺。

5 參自：馬欣，〈龍岡清真寺社群的形成和其在全球化脈絡下的發展〉，新竹：國立交通大學社會與文化研究所碩士論文，2011 年，頁 4-5、16-17。

6 位於桃園市平鎮區龍東路 216 號。



圖 5：1967 年落成典禮。定中明大教長（第二排右七，正中右）與故董事長王文中（第二排右八，正中左）與龍岡教親合影。（馬欣提供）



圖 6：1964 年啓用典禮。第二排左二爲馬秀芳，保健臣董事長之妻；第二排左二爲薩李如桂老太太；右後方即爲何仕權阿訇，建寺初期在寺領拜。（馬欣提供）

聯合附近穆斯林 10 餘戶發起募捐，以應住在桃園及中壢地區穆斯林日常生活的宗教需求。並獲得白崇禧將軍、常子萱、鐵廣濤、石靜波、中國回教協會、沙烏地阿拉伯，以及海內外穆斯林一同共襄盛舉。3 年之內募得款項購置茶園土地 392 坪，1963 年動工，1964 年 2 月 23 日舉行落成典禮，正式啓用。1965 年僑居泰國滇籍穆斯林馬在文等一行 5 人於返臺參加 10 月國慶典禮時，樂捐擴寺基金。於 1967 年完成大殿之建築、寺門、寺牆及附屬建築物之工程。歷時 20 餘年的使用，1988 年 3 月重建工程正式動工。次年 11 月禮拜大殿及地下室完工啓用。第二期工程於 1995 年完工，歷時共 11 年。此爲臺灣第一座鄉鎮清眞寺。[8]

清眞寺建立後，依寺聚居的穆斯林愈來愈多，遂形成今日在臺較爲完備的穆斯林社群，從初始只有 10 餘戶的滇籍教胞成長至現今 300 餘戶的規模。馬興之終身未婚，獨身居住於軍營，四處奔走籌措資金買地蓋寺。1965 年馬興之身故後，捐出所有遺產供作寺用，王文中承接寺務，首先成立董事會，並將清眞寺登記爲「財團法人臺灣省桃園縣龍岡清眞寺」。[9] 此舉將龍岡清眞寺與全臺其他清眞寺作出區隔，使龍岡清眞寺成爲全臺當時唯一一個不隸屬於財團法人中國回教協會之下的清眞寺。[10]

7 《中國回教協會會刊》，1965 年 8 月 31 日，版 3。
8 龍岡清真寺董事會：〈中國回教協會龍岡清真寺簡介〉，收入《中華民國高雄、臺中、龍岡清真寺落成紀念專輯》，頁 41。劉昱生撰：〈龍岡清真寺大殿落成紀念文〉，收入，《中華民國高雄、臺中、龍岡清真寺落成紀念專輯》，頁 43。《中國回教》，期 236，會訊。
9 詳參附件，財團法人臺灣省桃園縣龍岡清真寺組織暨捐助章程新舊條文對照表。

龍岡清眞寺社群主要成員雖則多屬於一出生即信仰伊斯蘭的穆斯林，但大致可一分爲三，一是原本即在鄰近的忠貞眷村生活、成長的滇籍軍民及其後裔。忠貞新村的居民絕大多數都是中下級的士官兵以及他們的眷屬，第一代的他們胼手胝足、克勤克儉建立起清眞寺；二是非出生於臺，多於民國 60 年後因各種因素得以來臺永久定居的滇緬軍後裔、泰緬華僑，因此在語言的使用上主要是以雲南方言爲主，且中國家庭的觀念仍然深厚，目前是此社群的中心骨幹；而在此之中，絕對不能被忽略的，尚且還有第三類：大量東南亞各國來臺打工短居的穆斯林勞工，或是以嫁娶臺籍人士的南亞外籍配偶與其家屬。[11] 他們幾乎通通來自以伊斯蘭文化爲主流的國家，還在經歷文化差異與調適的過程，在每日與臺灣文化或同居人的社會互動中重新定位自我認知，那麼在面對異文化間的矛盾和衝突時，伊斯蘭的宗教力量在其中又起了何種力量？使得離鄉背井到異國打拼的他們無論工作再忙，仍如此頻繁地到訪龍岡清眞寺，參加宗教儀式、慶典，甚至積極且自發性組織、幫忙寺務工作？更選擇此處作爲他們社交、採買清眞食／用品、甚至是舉行婚禮慶典之處所。



圖 7：民國 90 年代起寺方的東南亞外勞教親已開始成爲與會多數。（馬欣提供）



圖 8：第 3 排左 4 即爲號召建寺的薩李如桂女士；第 3 排左 5 即爲當時董事長保健臣先生；第 3 排左 6 即爲當時寺中教長馬賽位先生。（馬欣提供）

這些來自不同國家的成員，都是龍岡清眞寺圖像的一部分。伊斯蘭信仰使他們在社群成員之間形成群體意識，產生強烈的情感結合，成爲族群凝聚力的基礎。離開熟悉的成長環境更使他們對伊斯蘭宗教忠誠度和依賴度大幅提高，而穆斯林

10 其他清真寺皆為財團法人中國回教協會臺中清真寺、財團法人中國回教協會高雄清真寺……等。

11 其中，因婚配臺籍配偶，而後定居在鄰近中壢地區的東南亞穆斯林家戶也已近 40 餘戶。如巴基斯坦、孟加拉、印尼等國籍。

所共同認知的「天下穆斯林兄弟姊妹都是一家」的觀念更促成了族群凝聚的動力。

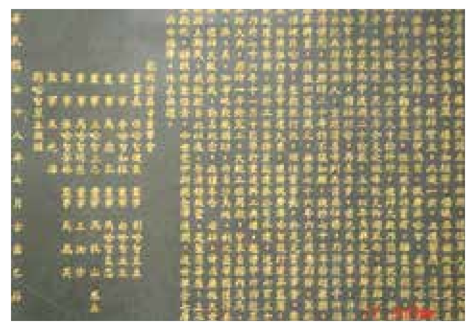


圖 9：龍岡清真寺建寺紀念碑文。（馬欣攝）

就臺灣社會現狀而言，穆斯林在世俗生活上的限制使得各項伊斯蘭信仰的活動受限，[12] 造成了穆斯林社群對伊斯蘭文化的認同漸次降低，亦缺乏實際傳教的誘因。因此，在年輕的一代對宗教喪失認同、疏忽宗教戒律，以及年長一代相繼辭世的情況下，近年來其人口有逐年遞減的趨勢。而此時，一方面在兩岸開放後，當年得以播遷來臺軍人還遺留在泰緬的親眷紛紛申請來臺。[13] 再者，從泰緬因求學、工作、婚姻因素而得以來臺的滇裔穆斯林人數則愈來愈多，他們在來臺後大多選擇居住於親友聚集、經濟壓力亦負擔較小的中永和或是中壢忠貞一帶，儘可能的「圍寺而居」。此舉不但讓該社群人數得以持續不斷地繁衍下去，並且其自身的移民文化、伊斯蘭色彩濃度不至於被臺灣的大環境所稀釋。

也因此龍岡社群的滇裔穆斯林就算在來臺定居多年後，依然對於融合了雲南回族和泰緬特色的伊斯蘭文化、宗教信仰的保留與延續顯現出較高的熱忱，而其人數也從最初民國 43 年（1954）落腳忠貞眷村的 9 戶穆斯林人家，成長至目前的 300 餘戶。龍岡清真寺設立的宗教經學班現有百餘人學生、並且持續蓬勃運作著，每週末及寒暑假期授課，這些年輕的新生代皆在寺中孜孜矻矻學習宗教知識，甚至每年皆有負笈中東的莘莘學子。每當宗教節日來臨之時，於龍岡清真寺所進

12 如食用皆必清真（Halal）、一天 5 次面向麥加方向禮拜、齋戒月的白日禁絕飲食、夜間禮拜……等。

13 當年絕大部分的軍人和親眷其實並不想來臺，總覺得留在泰緬距離他們川滇的故鄉比較近，因此遺留在「異域」的異域後裔高達萬餘人。以下節錄《新竹市眷村人文史料調查彙編，輯一》（2001）中報導數人所提及：「我本來是不想來臺灣的，... 其實有很多人都不想過來，那時候我們對臺灣的印象都很模糊，……於是就很多人開小差跑掉。」覃定榮口述，頁 207。

「當初我們撤來臺灣後，政府還告訴我們說甚麼很快就要反攻大陸，結果這一待就是 40 幾年了，看來根本就回不去了，反正我們在臺灣都已經落葉生根，也不會想要回去大陸定居了。」陳樹光口述，頁 255。

「……部隊決定撤退來臺灣時，並沒有告訴我們實際的情況，上面的長官說政府方面需要我們去臺灣受訓，就把我們載來臺灣。……受訓之後就不在讓我回去緬甸，說是緬甸那邊已經沒有我們的人了。」石光有口述，頁 261。

「不料到民國 50 年的時候，部隊突然宣布要將全部人撤退來臺灣，就我當時的想法，又要多走一個臺灣，我實在不想來，這樣不是離家愈來愈遠了嗎？」喬德茂口述，頁 311。

行的相關活動參與，本國籍穆斯林人數也是全臺之冠，遠高於臺灣其他 7 座清眞寺。

四、龍岡生活圈的伊斯蘭特色與活動

伊斯蘭是一個將個體思想信仰和群衆社交行爲緊密結合爲一的宗教。也因此，清眞寺不僅僅是穆斯林進行宗教活動的場所，同時也是他們進行各種社會活動的地方。事實上，每個清眞寺都將周圍的穆斯林自然地組織在一起，它包辦了穆斯林無論在宗教或生活上大大小小、從出生到死亡的一切事情，諸如做禮拜、聽講宗教義理，主辦婚喪嫁娶，或是屠宰買賣販售伊斯蘭的合法食用禽畜食物，以及歡度宗教節日的種種事項。在如今無法以外貌及談吐等來辨識他／我的環境之下，清眞寺猶如穆斯林的燈塔，得以有一歸屬，並且知道其他穆斯林之所在。[14]



圖 10：忠孝節教親合資宰牛，右一戴白帽者即爲當時董事長保健臣先生。（馬欣提供）



圖 11：忠孝節宰牲後婦女會的成員們即在寺中分牛。（馬欣提供）

此外，由於早期在清眞認證尚未開始普及化的情況下，[15] 分散居住的穆斯林外出難以享用到清眞食品，「出門吃飯難」已成爲在臺穆斯林民衆的一個大問題，外出時的飲食問題亦極大地影響了本地穆斯林的正常生活。這也是爲何龍岡穆斯林除了被工廠僱傭、從事外籍勞工仲介及翻譯之外，多經營屠宰業或開設餐飲業、進口清眞雜貨業的緣故。他們經營的清眞麵館、清眞餐廳、清眞用品販賣店在龍岡眷村中隨處可見。如此一來，穆斯林不但一出門就可以吃到合法清眞食品，也化解了鄉愁，更大大便利了因工作繁重而

14 馬欣，〈龍岡清真寺社群的形成和其在全球化脈絡下的發展〉，新竹：國立交通大學社會與文化研究所碩士論文，2011 年，頁 12-13。

15 國際上近 20 年來慢慢開始注意到加工食／用品普及化後對於穆斯林飲食用品的種種不便，故而開始重視 Halal 認證。但直到民國 101 年底，臺灣清真產業品質保證推廣協會（THIDA）方整合完畢，成為臺灣最主要推廣清真食／用品之非營利性統一認證機構。





圖說 12-13：於忠貞市場內開店的巴基斯坦雜貨店。（馬欣攝）

無法親自下廚的現代生活。此舉同時釋放了穆斯林婦女的工作人口，使她們不用侷限於家庭飲食的籌備。並且增進了這些來自異域的華裔穆斯林多樣工作機會、並且在食物及日常生活用品的選擇上也有了更加充裕的餘地。如今更是龍岡地區餐飲特色的一大看頭。清眞飲食店甚至亦成爲除了清眞寺之外，穆斯林們交際活動的場域，眞眞是充滿了濃濃人情、鄉味的所在。

社會學家艾彌爾・涂爾幹（David Émile Durkheim，1858-1917）認爲宗教儀式的作用無論多麼小，它至少能使群體行動起來，人們集合起來舉行儀式。[16] 所以宗教的第一個作用是將個人集中在一起，加深他們的關係，使個人之間更爲親近。這個行動能使他們意識中的內容改變。清眞寺教長解釋，穆斯林一日 5 次的禮拜，正是使他們時時能與眞主接觸，得以隨時警惕、檢討自己，不致在茫然中誤入歧途。而每一次的儀式，都可說是再次展示自己的穆斯林身分。

龍岡穆斯林每週五的主麻（阿拉伯語 al-Jum'ah，意即「星期五的禮拜」）都聚集在清眞寺中，不論是臺灣或是外籍穆斯林們皆行止一致、穿著合宜而優美的服飾前來聚禮。在此竟看不到一絲國籍文化的差異，於中午 12 點半左右即先行洗好大小淨，男女各自分開上殿聽講教義，聚禮歷時約一小時左右。教長會於聚禮禮拜前講解約半小時的「臥爾茲」（al-Wa'z），[17] 並公告寺方近期活動，一同

16 Durkhein， Emile，芮傳明、趙學元譯，《宗教生活的基本形式》（臺北：桂冠，1992 年）。
17 阿拉伯文原意為「勸告、勸誡」。由教長在禮拜寺大殿上向前來禮拜的穆斯林講解古蘭經教義與聖訓、教規，勸導大家行善。

聚禮之後或由寺方出資準備餐點，或由想主動贊助餐點的教胞們包辦提供便餐。週末兩日上午則有經學班，從 9 點開始及至中午結束。參加的對象從國小學童到年已半百的成年人皆有，課後亦由寺方或教胞們提供餐點。這些餐點樣式如同清眞寺的群體成員一般豐富多變，這週或許您可品嚐道地的雲南風味炸乳扇、泰緬椰汁甜點，下週也許就變成印度捲餅咖哩餐或是印尼沙嗲醬汁、甚至是巴基斯坦烤羊肉、土耳其番紅花飯、敘利亞鷹嘴豆料理等美饌。





圖 14-15：齋戒月於寺中共同歡慶開齋的周末教親們。攝於 2018 年 6 月 9 日（伊斯蘭曆：1439 年 9 月 26 日）。（楊月姝女士提供）

除了個人禮拜、共同學習探討宗教知識、傾聽教長講解教義之外，於禮拜後在寺中相互交談，建立人際關係。這種聚禮的作用使信徒得以交替世俗生活和宗教生活，使穆斯林有集中在一起的機會，豐富自己的情感。而龍岡清眞寺中每週五就算是一般的工作日仍可聚集至少百餘位男女穆斯林可謂十分難得，若又遇上週末或假日則可增加至 200 餘人一同聚禮。

此外，宗教更透過節日或喜慶，重新肯定它的某些基本價值的焦點和象徵。每年伊斯蘭曆的 9 月——齋戒月（Ramadan），每天從晨禮（Fājr，意爲「日出」）開始即禁飲食（就算是白開水也在禁止之列）、杜絕房事等生理活動，直至日落期間爲止。而隔日晨禮時分、喚拜一起，便再度進入齋戒狀態，如此循環復始直到齋戒月結束，每日龍岡清眞寺中皆會準備日出凌晨前的封齋餐、日落黃昏時的開齋飯以供大家一同分享，而尤其每到傍晚開齋時分，日日高達 200 餘人的辦桌量足見龍岡地區穆斯林人數之衆。隨之而來的開齋節、忠孝節（又稱宰牲節）、

伊斯蘭文化交流活動等三大節日，[18] 寺方亦多隆重籌劃，也是和臺灣其他清眞寺教親們聯歡的好日子。穆斯林群聚在清眞寺中，歡天喜地有如中國傳統慶祝農曆年般。尤其是在開齋節的慶祝活動當中，自筆者幼時有記憶開始，每年均在當天到訪龍岡附近的穆斯林家戶，甚至曾在一天中拜訪近 50 餘戶家數。而伊斯蘭文化交流活動近十多年更是與中永和、臺中、高雄等地穆斯林擴大舉辦，全臺從龍岡到高雄的南北兩天一夜文化交流，不但孩童稚子們心心念念，大人們亦翹首盼望與親友們的年度會面。

五、從龍岡穆斯林社群反思臺灣伊斯蘭的發展

宗教節慶不但確認了信徒的自我認知，更在某種程度上提升了族群的自信心，尤其不可諱言在臺灣主流媒體反恐的陰影下，伊斯蘭長久以來一直是被多方誤解的，在臺穆斯林在無形中除了外表的面紗，也被文化面紗所籠罩而不被臺灣社會所周知。另外，在多元文化的社會中，婚喪喜慶體現了伊斯蘭文化對人際關係意識上的安排，也容易自此展現我群與他群之間的差異。穆斯林在結婚或有教親歸眞時，因需舉行伊斯蘭宗教教規中所規定的儀式，故而一切事宜大體上均需在清眞寺中辦理，並由教長頌經主持。在儀式中，穆斯林最能感受到平日在主流社會中所接收到與非穆斯林婚喪儀式兩者之間的歧異，在此過程中，穆斯林一則得以反覆不斷地確認我群與他群之分，二則更令彼此加深了情感交流的親密與深厚。

就社會現狀而言，穆斯林在世俗生活上的限制使得各項伊斯蘭的活動受限，造成了穆斯林社群對伊斯蘭文化的認同逐漸降低，也缺乏實際傳教的誘因，以致當耆老凋零、政經社會環境變化時，出現宗教傳承的生存危機。如清眞認證不應被利益化，因這本是爲了便利穆斯林大衆而產生的認證機制，但實際到消費市場一看，有得到認證資格的產品價格卻完全不親民。相同的產品、一樣的成分，比起得到認證之前的價格卻足足漲了一倍有餘，業者將所有的認證成本全轉嫁給消費者，但這「清眞認證」的成本眞有如此之高嗎？再者，印尼外勞的參與其實某種程度而言也彰顯出了雲南籍穆斯林青年的流失，但是寺方目前仍將他們視爲短期外來者，可其實他們的參與已遠非租金或微薄報酬可衡量之。凡此種種宗教與世俗、傳統與創新之間尺度的拿捏、權衡的藝術，永遠是有信仰的人們應該反思再三的課題吧。

18 原本為穆罕默德（محمّد Muhammad，571-632）誕辰紀念日，後因中國回教協會和臺北清真大寺引教義指其為異端行為，故另名為「穆聖行誼演講會」或是「伊斯蘭文化交流活動」，並錯開穆罕默德誕辰及歸真（穆斯林稱過世為「歸真」，亦即：「重新歸回到造物主那裡」）日以避嫌。

《桃園文獻》，第6期，2018年9月，頁135-142



連結傳統與現代發展的老廟經營者——福海宮陳建松先生訪談紀錄

訪 談 人：游淑如*、張佳琇**
訪談日期：民國107年6月2日
記錄整理：游淑如

陳建松，出生於桃園大園，先後畢業於竹圍國小、竹圍國中、臺北醫學大學及元智大學管理學院研究所。出社會後，曾擔任立法院國會助理、桃園縣生命線協會總幹事、桃園縣志願服務協會理事長、財團法人怡仁基金會秘書長、桃園縣政府社區營造委員、臺灣志願服務國際交流協會理事長、敏盛醫療體系主任等職，對於醫療體系、公共關係、老人福利與非營利組織等方面有其獨到的感受與看法，也將其過去所累積的經驗運用其在福海宮的大小事務上，讓福海宮的發展邁向新的方向。



圖 2：福海宮外觀。（李政剛攝）

* 國立政治大學臺灣史研究所碩士
** 日創社文化事業有限公司執行編輯

一 背景

我民國 47 年（1958）出生於桃園大園竹圍，家裡有 6 個兄弟 3 個姊妹，母親在我國小一年級的時候車禍過世，家裡兄弟姊妹大概是我最得阿公疼愛，因此從小就與在福海宮擔任廟公的阿公一起生活，所以我對宮裡的大小事都非常熟悉。在廟裡時常能夠接觸到許多各式各樣的人群，無形中養成自己對人，尤其是老人家的相處，相當自然。每當廟裡翻修時會有很多匠師進駐，我在旁邊看也會向匠師問東問西，看到許多剪黏、木雕、交趾陶燒等藝術作品，也藉此學得很多知識，例如石榴多籽，代表多子多孫的意涵。在長期耳濡目染下，對色彩、神話故事有深刻印象，對藝術文化累積了一定的造詣，這樣的成長背景也影響我往後選擇的工作、志向。

小時候常聽大人說福海宮在風水上屬蟾蜍穴，附近沒什麼蚊蟲，所以早期駐軍很喜歡駐紮在此，我也因此常常有饅頭吃。而且竹圍國小在剛設校時，曾在福海宮上課。在我小時候的印象中，都是到竹圍國小操場舉行「飛輦轎、過金火」的儀式。[1]

小時候其實不喜歡讀書又很調皮，經常被老師罰站。小學畢業之後，姐姐都



圖 3-7：福海宮老照片，「飛輦轎、過金火」儀式。（陳建松提供）

1 1921 年成立「大園公學校竹圍分教場」於福海宮內，1922 年新建校舍落成，1928 年改制為「竹圍公學校」，1945 年改制為「竹圍國民學校」，1968 年更名為「竹圍國民小學」。從日治時代開始，福海宮的「飛輦轎、過金火」儀式都是借用竹圍國小操場舉辦，直到近幾年竹圍國小操場改鋪設優尼跑道才改為國小附近的田地上進行。參閱桃園市竹圍國民小學校網，http://163.30.75.129/xoops/school/history.php#A，引用日期：2018 年 7 月 17 日；陳建松，《醮誌・宮誌—福海宮輔信王公己丑年 慶成護國祈安五朝建醮大典》（桃園：桃園縣大園鄉竹圍福海宮管理委員會，2014 年），頁 67。

會來廟裡煮早飯，她都會要我在旁邊看書陪著她煮飯。當時隔壁有一戶人家也是每天一大早就在念書，不論我多早起床，隔壁都比我更早起床讀書，我不知不覺有想要比他更早起床讀書的競爭心態，久而久之，國中以後的功課變得愈來愈好。也因爲讀書識字，廟裡的人就會把一些宮中的事情託付給我處理，從小就對廟有深厚的感情，自然而然把廟裡大小事當作自己的事在處理。

畢業後，我曾擔任過立法院國會助理、桃園縣生命線協會總幹事、桃園縣志願服務協會理事長、財團法人怡仁基金會秘書長、桃園縣政府社區營造委員、臺灣志願服務國際交流協會理事長、敏盛醫療體系主任等職。我是讀臨床相關科系而到醫院服務，由於天生喜歡與人接觸，從學校開始就很喜歡參加社團活動，也當過許多社團幹部，出社會工作後，我也會在工作之餘參與公共事務。

印象比較深刻的是，當時老闆提議鄉下義診，一般來說下班之後誰想要多事。但對我而言，這是磨練心志、擴大眼界與累積經驗的機會，所以我主動接下這些活動，無形中因爲接觸不同領域的業務而認識更多的人，這對往後處理福海宮的大小事務著實產生重大影響，如果有任何問題都可以運用以往的工作經驗及人脈處理。例如舉辦福海宮的慶典活動時，基本上都不太需要花廟裡的經費，人力部分請志工來幫忙，經費部分就看哪些團體願意贊助，大體上辦活動對我而言駕輕就熟。

二、追本溯源之考證與交流

福海宮的主神爲輔信王公李伯瑤（612-672），又名爲李伯苗，字昆宗，號輔信，唐代人，是開國名將衛國公李靖的孫子。福海宮的歷史，可從福海宮內柱子的雕刻文字來了解，其一「唐命參軍啟漳州安七邑報國功推第一」，意思是說福海宮主神輔信王公在生前，唐朝君主命他爲參軍坐鎮漳州，平定南蠻而具有報國汗馬功勞。再來另外一根柱子顯示「明封輔信興福廟啟三庄救民蹟著無雙」，由於李伯瑤曾任開漳聖王陳元光的參軍佐政有功，戰功彪炳，因此先後被賜號「輔信」、奏封「司馬」、卒諡「定遠將軍」，宋朝時追封「殿前檢點威武輔勝上將軍」，到了明朝時敕封爲「輔信王公」，深受漳州人虔誠祭拜。[2]

另一根柱子「福宮經始建尊神威教海浪浮來杉木」，這是建立福海宮最有名的典故。我的祖先陳佑是位討海人，每次行船到中國大陸，靠岸時逢廟必拜以求平安，某天到福建省漳浦縣墩上社輔信王公廟拜拜的時候，當地人突然起乩開口說話，表達輔信王公有意要跟著陳佑到臺灣去，當地人聽了非常緊張，而陳佑得知後也感到不可思議，因爲他只是來拜拜求平安而已，並沒有要帶走輔信王公神尊。到了第二天，陳佑開船準備回臺灣，結果船才走沒多久就碰到大風浪，又把船吹回原來廟的所在地，陳

2 陳建松，《醮誌・宮誌—福海宮輔信王公己丑年 慶成護國祈安五朝建醮大典》，頁 15-18。

佑頓時覺得事情並不單純，於是馬上對著神明擲三個筊，詢問祂是不是想跟著他到臺灣？後來擲筊確定後，他在四下無人的情形下，趕緊把輔信王公金身請了就跑回臺灣，後來被稱作「賊仔王公」就是因此而來的。



圖 8：福海宮內的剪黏、木雕、交趾陶燒等藝術作品，皆出自當時名家之手。（李政剛攝）

清咸豐 3 年（1853）將輔信王公從福建請到臺灣後從淡水上岸，一路往南走走到大園竹圍時，輔信王公就說要在該地蓋廟，起初前人先蓋一間簡單的草寮，沒多久祂出字說要蓋新廟，信徒有錢出錢、有力出力就把廟給蓋起來。到了日治時代，下指示說明要蓋新廟，指定大殿主橫梁要 42 尺的建材，但信徒一聽覺得當時沒有太多經費可以買建材，即便有錢也買不到這麼長的杉木，所以就把神明旨意先擱置。一個多月後，有位信徒夢到神明要他去海邊，結果眞的就在海邊漂來一堆福州杉木，而這杉木尺寸完全跟神明事前寫的數字一模一樣，有了這批杉木加上信徒的捐助，開始建廟。完工兩年後，突然有一位大陸人來臺灣福海宮拜拜，並對廟裡信徒說這批蓋建的杉木是他的，大家聽了都嚇一跳，他繼續說：「我們家裡是種杉木的，三年前有一位老人家來我們家詢問是否有斷尾的杉木？如果有的話請幫他留著，他要到臺灣蓋廟用的。我回說：『阿伯，我的杉木都長得這麼漂亮，你自己看看這片山，如果有任何一棵斷尾杉木，我免費送你！』阿伯回說：『我半年後會再來。』結果阿伯走後的 3 個月，突然來了一個颱風去而復返，把整片杉木吹得斷尾，損失慘重。才讓我想起阿伯曾所說的話。等阿伯再次來找我的時候，我不敢再說『斷尾免費送你』的這句話。阿伯只對我說：『你幫我把這批斷尾杉木做記號，我先將訂金給你，尾款等你運到臺灣後我再給你。』我將銀票收到自己的保險箱，並將杉木用船尾拖行的方式運到臺灣，可是行船走到一半卻遇到大風浪，把這批杉木都吹斷脫離船體本身。由於無法送達臺灣，也收不到尾款。神奇的是我回去打開保險箱時，原本的銀票訂金全部變成金紙，才讓我想起曾經許下免費送斷尾杉木的口頭願。」這位大陸人因爲要到臺灣做生意，就循著福海宮的地址來這，並說廟裡杉木刻著他家的商號，後來發現確有其事，當時我們才知道有這麼神奇的典故，然而這批原建的杉木建築到民國 79 年卻被不明祝融肆虐而整個燒毀殆盡，甚爲可惜。

第四根柱子寫著「聖誕慶千秋老叟偃唱梨園認出王公」，因爲輔信王公是偷請來臺灣的，所以前人起初也不知道祂的誕辰。到了某一年的農曆 3 月 7 日，從臺北萬華來的歌仔戲團突然來到福海宮並說：「你們的神明明天要過生日，我們

是來酬神表演的。」信徒聽了就驚訝的說：「神明何時生日，我們怎麼都不知道？」他們回說：「有啊！有一位鬍子長長的老人跟我們說，明天是輔信王公的生日，要我們來這裡演戲，而且錢都付了。」於是信徒聽了就趕緊搭個臨時戲臺，從此農曆 3 月 8 日就當作輔信王公的聖誕了，而福海宮也會在這一天進行「飛輦轎、過金火」的傳統儀式以示慶祝。[3] 後來我查文獻資料，祂的生日眞的是農曆 3 月 8 日。



圖 9：輔信王公出巡所乘轎輿。（李政剛攝）



圖 10：福海宮「飛輦轎、過金火」儀式。（翻攝自《福海宮己丑年慶成護國祈安五朝建醮大典醮誌．甲午年宮誌》，頁 100）

福海宮的輔信王公是金身直接請來臺灣供奉，信徒稱之爲「大王公祖」，後來受神明指示才又分身爲二王、三王與四王，每尊體積形貌不相同，而且祂們扮演的角色也有差異，例如三王負責抓妖，而四王專長於醫藥治療。廟裡供奉的輔信王公一直是開基來臺的這尊，祂隨時都需要出門辦事替人民解決事情，所以信徒廣泛。每次辦事或是進行飛輦轎、過金火儀式時，就搭乘用實木做的轎子出門，因爲轎子實在太沉重了，所以大概都要 8 至 12 位信徒進行替換，否則扛久肩膀一定會受傷。除了每年農曆 3 月 8 日要進行「飛輦轎、過金火」的傳統儀式以慶祝輔信王公聖誕外，還會舉辦神豬比賽，由於輔信王公屬武將，專收陰陽兩界，普渡對祂而言非常重要，祂必須藉此犒賞陰陽兩界，所以神豬競賽必須辦得豐盛，雖說近年來動保意識高漲，其他宮廟也慢慢取消殺神豬的活動，但我們福海宮截至目前還無法取消，因爲這是重要傳統的犒賞儀式，只要神明出字指示要幾頭豬就要幾頭，我們就要想辦法達成。福海宮除了主祀主神輔信王公之外，還祭拜觀音佛祖、

3 福海宮舉行的「飛輦轎、過金火」儀式，在舉行此儀式之前，來自各地自福海宮分香而出的輔信王公神尊先後回到本宮集結參與，聖誕當天中午 1 點，由主任委員與貴賓等人扛起王公神轎並向神明賀壽祈福後，在主神乩示下隨即起轎，除了神轎旋轉晃動，扶輦信徒亦有懸空而飛的姿勢出現。等到下午 2 點 30 分進行過火儀式，先由輔信王公指定的道長「開火路」衝過火堆後，其後神尊由各地 8 至 12 位信徒一組扶轎，或者是徒手請神明，以紅布綁在自己身上，一同追隨神轎後，赤腳衝過熾熱的木炭、金紙火堆中。由於「過金火」在信徒心中，代表著「消災解厄」及得到神明保庇之功能，除了扶轎人員與徒手請神人員之外，信徒也會帶著隨身衣物在火堆上揮舞，或將火堆中的炭燼物取回家，亦有將灰燼煮水飲用，以達去除厄運、庇佑家宅與身體健康之目的，是民間信仰中常見的潔淨儀式之一。參閱陳建松，《醮誌・宮誌—福海宮輔信王公己丑年 慶成護國祈安五朝建醮大典》，頁 99-100；文化部文化資產局國家文化資產網，「竹圍福海宮飛輦轎、過金火」，https://nchdb.boch.gov.tw/assets/overview/folklore/20130927000001，引用日期：2018 年 7 月 18 日。

福德正神、媽祖、楊府元帥、開漳聖王、玉皇大帝、北斗星君及南斗星君等神明。

在政府開放兩岸交流時，我父親陳仁宗先到中國大陸去看看輔信王公的廟與發源地，但因兩岸剛開放，交通還不是很方便，直到我工作之餘比較有空時，才決定開始積極兩岸交流。關於福海宮的歷史，過去都靠口耳相傳，但我覺得需要讓這段歷史文字化，並且要以嚴謹的考證方式來幫祂正名，於是我在民國 70 年建醮前後，開始對輔信王公展開歷史研究，除查閱《福建通志》、《漳州府志》與《漳浦縣志》等文獻資料，還花了 5 年時間到中國大陸各地慢慢進行考證，最後對當地的人和廟都相當熟悉。

我們第一次到福建去是在民國 100 年，當時不僅找到「衛國公府」的廟供奉輔信王公，還共同舉辦兩岸輔信王公會香儀式。也在漳州九龍江畔找到輔信王公的祖墳與祠堂，當時那樣的空間給我們的感覺比較像是村民的活動聚會所，此外當地也建有紹安李伯瑤文化館。去過幾次後，我們臺灣的神明說要派一尊分身到中國去，所以現在那邊有一尊我們臺灣過去的神明，此外還運一張從大溪訂製的神桌過去。期間除了我們到中國去之外，中國方面也有派代表來臺灣進行參訪交流。

這當中曾發生三件我覺得相當神奇的事情，第一件我們曾詢問輔信王公要不要榮耀歸故里回中國一趟？結果祂說祂怕被當作重要古物之後回不了臺灣，所以最後指派三王公做代表；第二件事情是我們只有詢問輔信王公說「是否同意我們去中國作交流？」、「何時出發？」幾個問題，結果問完祂就直接畫了 130 張符令給我們，當下我們非常疑惑，因爲怎麼可能會帶如此多人到中國大陸？而且怎麼會剛好是 130 個人這個數字？然而到了接近報名、出發時間時，連領隊總共 129 人，飛到對岸之後還有一位在機場等著我們的加入，恰巧剛好是 130 個人，真的是太神奇了！當時我們就到處去參訪各間廟宇，由於整個陣勢太過龐大，也吸引了當地政府的重視，而熱烈歡迎我們的到來，整個活動辦得相當熱鬧風光。最後一件事情就是，航空城計畫在徵收土地的時候，祂一再出字警告我們，如果不好好爭取百米空間綠地的話，祂就要直接回中國去了。得知神明這樣的警告，著實把我們嚇了一大跳！

三、親身投入福海宮大小事

陳佑是我們陳家祖先，他從福建迎來輔信王公金身後，從此開始我們陳家一直跟福海宮有很大的緣分。我記得我的阿公陳有義在當廟公時，基本上廟裡是沒有什麼香火錢的，我小時候每年的寒暑假都要挨家挨戶化緣，請人家捐稻穀，來當我們廟裡的伙食或換成香火錢供奉神明。阿公過世之後，就換父親接任廟公，後來父親中風，剛好碰到廟裡要進行重建，我才慢慢正式參與福海宮的事務。按

照我以往在國會、社團所累積的經驗與理想來改造福海宮體制，和一些幹部努力改制爲管理委員會體系，將組織制度化、電腦化，並讓財務透明化，不允許政治介入廟裡事務，當中的主任委員等主要幹部必須讓神明挑選，因此野心之人無法藉此綁樁腳，政治勢力更無法進入福海宮體制。[4]

回顧這段轉型歷史相當艱辛，尤其是與地方派系的交涉。民國 70 年福海宮進行建醮，翻修完廟體建築後在民國 76 年舉辦圓醮，可惜的是廟卻在民國 79 年發生嚴重大火，將廟體建築幾乎全部燒毀，而這一燒也燒出地方派系問題。當福海宮要重建時，有兩派不同意見，表面上是廟體全部拆除或是按照古蹟保存的重修問題，但實際卻是掌權、擔任主委的問題。眼見神明出字說要在隔年（民國 80 年）農曆 3 月 8 日動工，但經費卻仍在對方手上，根本沒有錢可以展開重建，我們無法支付報酬，只能將他的名字刻上石碑，幸好當時我們的社會關係還不錯，經由友人介紹一位信仰虔誠的建築師幫忙畫圖監工，相當幸運眞的遇到一位建築師王先生不計酬勞幫我們蓋廟。

進行重建工程期間，也碰到幾件神奇的事情。挖地基時，輔信王公出字表示說要挖到 9 尺 2 吋，那位建築師聽了之後就懷疑地回說：「你們的建築物本體，不需要挖這麼深，只要挖一半就可以了。」後來再次詢問輔信王公，祂仍堅持一定要挖到 9 尺 2 吋的深度，結果等到實際動工挖地基時，才發現 9 尺 2 吋以上都是沙，其後才是眞正的硬石層；此外廟體重建前必須要砍掉廟後院正中央的一棵大樹，才能順利動工，當時反對方放話說：「誰敢動那棵大樹，如果村里面發生任何事故，那個人就要負責！」其實對方並不在乎大樹是否存在，不過想要藉機刁難而已。奇妙的是此話不久，某天突然來了一陣大風吹倒了那棵樹，這下誰都不用扛任何責任了。現在回想，我們在進行重建的時候，一毛錢都沒有，都是靠著各界人士有錢出錢、有力出力分期分批完成出來的，在我們看來都是相當與有榮焉的。

福海宮對我來說就像是家一樣，從小在廟裡長大，即使後來在外打拚、成家立業，但是自己仍是對福海宮大小事務參與甚深，即使期間受過許多流言蜚語的打擊、黑函攻擊抹黑，也曾爲此感到沮喪，但人在做，神明都在看，好幾次當我要放棄時，神明都會出字指定我要堅定心志回來和其他信徒一起幫忙福海宮事務，就拿最近航空城計畫，神明也說要我回來規劃整個群抗活動，於是我才又開始回來積極作抗爭文宣等活動。不管未來發生什麼事情，這間廟著實已經占我生命中相當重要的位置，保護祂已是我責無旁貸的事情。

4 福海宮原為管理人制度，由恭請來臺的陳佑之後代子孫接續擔任管理人，民國 82 年在積極展開廟宇重建的同時，成立重建委員會與臨時管理委員會（民國 99 年管理委員會正式成立），下設有總幹事及各組幹部分工負責。另又設立慶典委員會、建設委員會、宮廟聯誼委員會等組織，以及誦經班、義工班、大鼓班與廚房膳食班等志工團隊。參閱陳建松，《醮誌・宮誌—福海宮輔信王公己丑年 慶成護國祈安五朝建醮大典》，頁 87-88、97-98。

四、福海宮未來發展

其實航空城決定啓動在還沒有公開宣示時，輔信王公就有先出字表示祂不離開的意願，當時我們得知後都覺得相當奇怪，因爲民間根本就不知道航空城的政策，爲何神明會有這樣的想法？過了半年後，政府公布航空城計畫後，我們才瞭解了神明所說的話。起初政府曾經向我們提議幾個想法，例如說願意補助我們五億經費來進行遷廟，但是這怎麼可能可行？第一，神明說這個地方是風水相當好的龍鳳穴，經過多少次擲茭出字，祂很堅定的表示怎麼都不願意搬遷；其次這間廟是充滿藝術與文化的殿堂，即使期間曾經因燒毀等原因改修重建了好幾次，但是廟裡的彩繪、書法、木雕與石雕都是許多偉大匠師、書法大師嘔心瀝血的無價之寶呀！例如爲我們廟裡題字的張光賓先生即是獲頒行政院文化獎及國家文藝獎的書法大師。哪能說廟體遷移就遷移呢！後來在吳志揚縣長任內時，曾經答應我們要幫忙爭取以廟體爲中心周圍 100 米的空間範圍，可是之後因爲交通部等單位的反對，不斷的溝通協調還是限縮爲 20 米的版本，前陣子我因爲是竹圍國小的校友而去參加竹圍國小 90 週年校慶，當時也遇到前來參加活動的鄭文燦市長，他私下對我說會努力幫福海宮爭取應有的活動空間，我聽到之後沒有表示什麼，只希望一切按照神明的旨意進行。我們爲什麼這麼堅持要保留這麼多米？那是因爲需要舉辦「飛輦轎、過金火」的場地，而且原本我是打算在廟後面蓋個老大人中心，希望能夠結合宗教、老人福利與志工制度爲一體的活動中心，讓這個地方不僅可以樂齡學習，讓來到這邊的老人家都可以盡自己所長來福海宮當志工，既達到聚集廟裡人氣又能達成老有所用、安身立命的目標，結果一個航空城政策就把我們整個計畫藍圖都給停頓了，如果航空城第三跑道要徵收這麼多土地，而只讓我們保留 20 米空間範圍的話，不只老大人中心不能蓋、過火場地狹窄，連香客回來拜拜時，停駐活動、停車的空間都沒有，整個限縮住我們福海宮未來計畫的發展。[5]

我們都不知道未來福海宮的發展，一切都只能按照神明的指示在走，目前我們都採柔性方式在表達我們的訴求，例如寫陳情書、申請文化資產或是在公開媒體平臺發聲，但如果神明要我們採取更大的抗爭的話，我們也有可能以更激烈的手段來爭取我們應有的權利，總之，如果神明沒有給我們信徒下指示的話，我們不會逾越應該謹守的本分。截至目前，關於徵收土地的議題仍處於膠著狀態，即使航空城計畫已經勢在必行，而福海宮還是維持 20 米版本原案，我們的訴求並沒有達成，然而不管如何我們還是不放棄，必須再進行溝通協調，總有一天時間會解決一切問題，現在我們只能遵照神明指示，腳踏實地盡信徒應盡的本分。

5 呂苡榕，〈當桃園航空城起飛 遇上福海宮的神明〉，《今周刊》，期 1084（2017 年 9 月），頁 52-55。



宗教管理業務綜理者
桃園市政府民政局湯蕙禎局長訪談紀錄

訪 談 人：張佳琇*
訪談日期：民國107年6月1日
記錄整理：游淑如**

湯蕙禎，出生於花蓮，先後畢業於桃園女中（今桃園市立桃園高級中等學校）、中山女中（今臺北市立中山女子高級中學）及臺灣大學法律系。畢業後考取地方特考，從此走上公務員生涯，期間也擔任過第三屆國民大會代表（1996-2000），其後更在桃園縣政府（2014 年升格為桃園市政府）擔任重要職務，在桃園當地服務了數十年，對桃園整體發展非常熟悉，也運用其過去所累積的行政經驗帶領成員，為桃園宗教管理業務而努力。



圖 2：湯蕙禎局長於桃園市政府民政局接受訪問。（李政剛攝）

* 日創社文化事業有限公司執行編輯
** 國立政治大學臺灣史研究所碩士

一、成長背景

我是湯蕙禎，我的父親是位小學老師，母親開設文具店，家裡除了父、母親外還有一位姊姊。整體而言，家庭生活相當單純。

期間因母親開的文具店整個被承接只收到一些訂金但收不到房租，爲此我們家開始打官司。剛好又碰上承租人的姑丈正是我們這場官司的法官，我們家最終被判敗訴。因此事的經歷，致使我內心世界的一些正義、平等的想法漸漸在心中萌發，這是影響我往後決定讀法律的因素之一。此外，由於我是養女，父親也是家中養子，而我母親是童養媳，姐姐也是招贅婚，這樣特殊的親屬關係，讓我對臺灣的傳統民間習慣非常感興趣，更加深我想讀法律的決心，後來也很幸運地考上臺灣大學法律系。

二、具有行政、立法、司法以及黨務系統經驗的人才

臺大法律系畢業之後，因緣際會下開始碰觸政治這條路。當時有一位親友支持許信良[1]選縣長，我也投入擔任助選員，所以當許信良當選第 8 屆桃園縣長（1977-1979）後，便邀我一起到他的團隊工作，在這期間我同時考取地方特考，在龍潭戶政事務所當辦事員。工作期間認識了同爲法律系畢業的丈夫，後來逃亡到美國的許信良於 1989 年「闖關」回臺灣的時候，我的先生還當過他的辯護律師，從此以後就跟政治結了更大的緣分。

之後我在民進黨桃園縣黨部擔任執行長，被徵召參選國大代表並順利當選。任期四年結束後，我接了龍潭扶輪社長職務，直到 2002 年 9 月到桃園縣政府上班，從此之後就一直當公務員到現在。在桃園縣政府時，曾經擔任過法制處的專員，大概是長官認爲我擔任過民意代表，看過種種陳抗場面，所以希望我接下勞動局副局長一職（其後也升任勞動局長）。當時勞資爭議及勞工抗爭問題很多，必須要花很多時間在外面處理這些事，不過從中也更加務實地瞭解民衆的想法與需求。



圖 3：大溪瑞興里永安宮，市長鄭文燦新春發放福袋活動。（桃園市政府民政局提供）

1 許信良，1941 年出生，桃園中壢人。畢業於國立政治大學政治學系及英國愛丁堡大學哲學研究所，曾擔任臺灣省議員、桃園縣長、美麗島雜誌社社長、民主進步黨主席及總統府資政等職。可參閱〈立志做大事的行動派—許信良先生訪談紀錄〉，《桃園文獻》，期 4（2017 年 9 月），頁 125-136。

其後轉任法制處處長，吳志揚縣長當選第 16 屆桃園縣長後（2009-2014），我又從法制處調回去做勞動及人力資源處處長（2008 年桃園縣政府勞動局改制爲「桃園縣政府勞動及人力資源處」），2011 年桃園升格爲準直轄市時即又轉任參事，在這段期間我還被任命擔任便民服務中心主任。因爲過去就有做選民服務工作經驗，所以這份工作對我而言還算得心應手，而且縣長也給了我一把「尙方寶劍」授權讓我們好好解決民衆問題，同時我也一直期勉同仁：「人在公門好修行」，用將心比心的態度去面對問題、解決問題。

由於不斷砥礪、提醒自己這個工作原則，因此大部分的案子到便民服務中心大致都能讓陳情人滿意，雖然期間也會遇到不如意之事，但整體而言，算是很有正面回饋的工作歷練。

三、接下民政局局長之職務

鄭文燦於 2014 年當選桃園市長，希望我可以接下民政局局長的職務，接下之後才知道民政局的業務相當吃重及繁雜，[2] 舉宗教科爲例，宗教科負責祭祀公業和神明會的業務其與財產繼承有相當大的關係，我們也經常碰到爲了財產的管理以及爭奪主導地位，雙方因意見不合而訴訟不斷的狀況，只要牽扯到財產問題都相當容易產生糾紛。此外，宗教科也輔導宮廟宗教組織的管理及立案的部分，在決定立案的過程中就必須考量宮廟土地的使用合法與否。還有，殯葬業務要蓋納骨塔、殯儀館、遷墳等都是需要好好規劃與進行的業務，另外還有區政、戶政、兵役、自治及選務工作。總之民政局的業務可以說是包羅萬象，所幸經過時間的磨練，現在對職掌內容已有相當程度的熟悉。

常常有人問我們如何在不抵觸《憲法》保障宗教自由的情形下，制定政策與進行管理？其實政府單位對宗教的立場基本上是自由開放的，管理的目的只是希望宗教組織能夠建立健全的財務制度，不管是以公益或是教化爲考量，香客、信徒所捐贈的財物都應做適當的運用。即使有民衆得知一些不當使用的訊息而檢舉，並希望我們政府機關能馬上介入，但身爲宗教管理者首先想到的是，是否會妨害宗教自由，因此處理這些爭議時，絕對要謹愼小心，保持理性態度依法行政。

關於信徒籌建宮廟時的土地用地常碰到棘手的問題，有些信徒會將特定農業區的土地捐贈爲建廟土地，但按規定被特別保護的優良農地，不能隨便用做其他用途。

2 桃園市政府民政局綜理戶政、兵役、宗教、禮儀、自治行政及區政行政等相關業務。其下可分為兵役科、戶政科、自治行政科、區政行政科、宗教科、禮儀事務科、秘書室、會計室、人事室與政風室，以及設置孔廟忠烈祠聯合管理所、殯葬管理所及各區戶政事務所。當中宗教科主要是主管宗教事務、宗教與宗祠財團法人之輔導及管理、祭祀公業法人及神明會等事項。參閱桃園市政府民政局官網，「業務職掌」，http://cab.tycg.gov.tw/home.jsp?id=10430&parentpath=0,10428，引用日期：2018 年 6 月 24 日。

對信徒來說，相對於農業用途，奉獻給宮廟感覺比較有價值，所以也不管土地使用是否合法就直接建蓋了。

然而這些「違建」的宮廟方之後想要申請立案或補助時，因為「違建」的關係所延伸的問題與欲加以解套的方式是相當困難的。不過從另一個角度而言，政府單位可以檢討，特定農業區有些土地相當貧瘠，根本沒有耕種的條件，並不適合用作農地，所以當初劃定時就有些不適當，後續也只能慢慢檢討，是否能變更一般農地，再經過興辦事業計畫將土地劃歸為宗教專用或宗教目的使用的土地。

因此當寺廟立案登記或有其他問題時，市府會站在協助的立場，請相關局處一起來討論並想出方案來解決，另外山坡地涉及水土保持，土地管制更是嚴格，對於想要把廟堂蓋在山坡地其申請程序及審查的作業確實相當繁瑣，我們只能耐心進行輔導協助與溝通。

桃園歷經工商發展、歷史變遷等原因，不僅族群多元亦吸引大量外來人口移入，也由於此多元族群的特色，桃園的宗教發展更呈現多樣化。我在勞工單位任職時，接觸外籍移工時感受最深，期間我們常常會碰到資方與越南籍勞工發生糾紛，這些勞工就會跑到天主教的教堂裡尋求神父的幫助，對資方而言認為教會干涉太多，但教會認為理應庇護信徒。從這個例子來看，也可釐清政府單位應該是要維持一個公正者的角色，而不是以強權者去影響、強迫並偏袒勞資雙方的意向與作為。

至於如何在環境品質、人權與宗教習俗中取得平衡的問題，以今年桃園慈護宮主辦、桃園市政府指導的「北臺灣媽祖文化節」來說，系列活動開始籌備時，不論是交通、空氣或是音量，政府單位必須有所因應，不能只顧排場、吸引眾人眼光就忘了其他民眾的權益和環境品質，讓整個大環境喧鬧、空氣汙染以及交通打結。換言之，大部分宮廟因習俗、儀式，通常都會將活動辦得熱鬧非常，鑼鼓喧天、大量施放鞭炮與燃燒紙錢。對宗教神明的崇敬不在話下，但不能因為要讓香火鼎盛就放棄大家的生活品質，炮聲隆隆、煙霧瀰漫。

近年來，政府單位不斷推廣電子鞭炮，香、紙錢減量政策，例如市長在參加宮廟活動時，只有市長持香，其他人均以雙手合十祝禱，藉由市長公開場合的帶領，達到推廣目的。不過，畢竟是長久流傳的習俗，一時之間很難改掉民間習慣，政府單位只能不斷進行柔性勸導與宣導。

部分宗教組織在性別平等的議題，如女性在組織裡擔任的職位較低，或生理期來時不能進入宮廟，認為這代表「不乾淨」。雖說對女性而言是相當大的偏見與歧視，，然而這樣的思維根深柢固，一時改變不易，但不管如何，因應時代觀念的改變，仍要努力推廣並扭轉陳舊思維。

四、玄妙的安排與體驗

去年（106 年）農曆二月二日土地公生日，桃園市土地公文化館正式開幕啓用，當天早上 6 點開始，法師安排土地公及地母娘娘安座的儀式，儀式由市長鄭文燦主持，最關心的蘇家明議員伉儷、土地公文化協會蘇家永理事長等共同參與，安座儀式隆重進行後，隨即文化館開幕典禮，全臺唯一的土地公文化館正式啓用。

回想 105 年農曆二月二日土地公即前往我拜拜的廟知會有事相求，農曆三月三日玄天上帝生日祝壽法會完畢後，即透過住持告知，祂是「市公」（桃園市的土地公，即目前的桃園區），土地公文化館有六層樓，土地公廟在第一層，這麼多樓層壓著廟的樑，祂感覺不舒服，要求能否做一尊大土地公站在館前，頭部要超過一層樓的高度，祂要求我要轉達我們的市長，並要求我可以找桃園大廟的師父幫忙。

隔天，我很慎重地向市長報告，市長也應允協助，並告知「市公」是蘇家明議員在桃園市公所市長任內所尊的福德正神。過了數天，我與蘇議員討論「市公」請託之事，議員聽了很訝異，告知土地公暫安座於「朝陽宮」，如要打造一尊這麼大的土地公神像在門口確實有困難度，於是再約時間前往指示的宮廟請示。我們一到指示的宮廟說明來意，住持也告知我們土地公也一起前來，經請示神尊告知可以打造一尊 1 尺 6 地母娘娘坐鎮即可，當下，心上石頭立刻放下。

爾後，我與蘇議員一起前往朝陽宮請示「市公」土地公如何進行下一步驟，本來想好請附近一家有在辦事的宮廟協助，由蘇議員先請示但未獲應允，再換我請示，先問我們將請一尊 1 尺 6 的地母娘娘安座是否可行（得聖筊），再問是否請蘇議員所提宮廟來協助（未獲應允），我與蘇議員相覷，後來想到土地公曾提到要請「桃園大廟」的師父幫忙，蘇議員說過去講「桃園大廟」是指景福宮，景福宮有一位邱師父，就住在朝陽宮前朝陽街上，蘇議員立刻擲茭請示，果不其然正是，蘇議員馬上電話聯絡，邱師父正好在家中，我們討論如何請一尊一尺六的地母娘娘（期間我們共同前往雲林古坑地母至尊會靈建德寺朝聖），邱師父依建德寺地母娘娘的慈容塑像一尊，先請至景福宮辦開光儀式及祈福法會，加上土地公生日的安



圖 4：大園福海宮恭祝輔信王爺聖誕千秋活動。（桃園市政府民政局提供）



圖 5：桃園市土地公文化館福德宮安座大典。（桃園市政府民政局提供）



圖 6：桃園市土地公文化館福德宮安座典禮前，市長鄭文燦爲米龍點睛。（桃園市政府民政局提供）



圖 7：桃園市土地公文化館福德宮供奉神尊。（桃園市政府民政局提供）

座大典，市長均親自參加。這是我在宗教業務中透過神尊玄妙的安排而獲得的特殊體驗。

五、宗教事業的未來願景

隨著時代的演進，宗教組織成立的宗旨、慶典活動結合公益活動內容愈來愈多元化並具有創意。除了自行舉辦相關儀式與活動外，他們也會透過與民政局、文化局、社會局、客家事務局、教育局及觀光旅遊局等政府單位合作，而政府機關舉辦活動時也同樣希望能夠運用宗教組織的人力資源來加乘活動的效果，爲達成目標，雙方彼此配合的意願都相當高。另外，有些宗教組織除了推廣信仰、祭拜神明等習俗之外，依照其組織宗旨並從他們可以運用的人力資源中推動如社會福利、文化教育等方面的活動，例如桃園中壢天德宮舉辦的學生書法比賽活動、蘆竹誠聖宮舉辦反毒反飆車慢跑以及寒冬送暖的活動等。而客家事務局辦理乙未戰役回顧的活動就是藉平鎭鎭安宮辦理。

宗教的目標是教化人心，讓社會安定，很多人會走入信仰大都是碰到一些挫折或是無法解決的疑惑，藉由信仰之路得到心靈上的慰藉。不可否認的是，至今很多宗教活動爲了吸引更多人關注，大都會用比較熱鬧的手法展現活動的精采度，但我認爲在祭儀習俗保留傳承的前提下，仍必須考量整體大環境的問題，不應該爲了堅持宗教信仰，而肆意破壞環境與生活品質。

宗教組織應該是要營造一處好的環境，讓信徒來到聖地感到心靈平靜與慰藉，不論是宮廟、神壇等多種形式的宗教組織，都是秉持著上天好生之德、仁慈博愛的理念傳承，有形或無形的神尊只是讓我們有一個精神上的寄託，但回到現實世界，人還是得依照制度生活，不能打著宗教的名義去侵害到別人的權利，就像是有些信徒想要把宮廟蓋在山坡地並蓋得富麗堂皇的，卻不顧一切濫墾濫伐而破壞水土保持，這些都不是神明要我們做的！從這些案例中，宗教組織執事者的品德相當重要，若這些執事者的心「正」，整個宗教組織就會往「正」的方向去運作，也只有在這樣「正」的宗教組織下，其信徒才會得到眞正的幸福。

《桃園文獻》，第6期，2018年9月，頁149-153



愛神愛人、謙遜樂道的復興區天主教會——禹成勳主任神父、吳蓮妹會長訪談紀錄

授 訪 者：奎輝天主堂禹成勳主任神父、吳蓮妹會長
訪 談 人：張佳琇*
訪談日期：民國107年7月17日
記錄整理：陳世芳**

禹成勳主任神父，天主教方濟會[1]傳教士。出生於韓國，畢業於韓國礦業專科學校，1988年韓國空大企管系畢業。1990年11月加入韓國方濟會後奉派來臺灣傳教。初始於輔仁大學修習哲學，完成後繼續接受神學培育，2001年11月24日晉鐸為神父，至今服務已逾17年，發揚天主愛人、神貧的精神，在復興區服務期間更是勞心勞力、不遺餘力。

吳蓮妹會長，奎輝堂（復興區12所聖堂之一）會長，現已就職1年半，期許未來教堂可以加強修繕美化，並廣召教友參與。



圖2：左起為奎輝天主堂葛麗婷修女、禹成勳主任神父以及吳蓮妹會長。（李政剛攝）

* 日創社文化事業有限公司執行編輯
** 淡江大學歷史系兼任講師

1 方濟會：由亞西西 ‧ 方濟所創立的天主教修會團體。1209年經教宗依諾森三世（Pope Innocent III）批准成立，亦稱小弟兄會，由3個團體組成，以亞西西 ‧ 方濟（Francis of Assisi）為首的男性修會稱為第一會，方濟親設的女性修會稱為第二會，為在俗已婚或獨身的男女信徒所設立的第三會（今稱在俗第三會），合稱方濟大家庭。方濟會強調「貧窮」、「謙遜」，旨在效法福音的生活方式，獻身教會，服務人類。傳教修會的使命，促成方濟會在16世紀初，開始向美洲、非洲，及亞洲的菲律賓、印度、日本積極傳教。對臺灣的傳教於1951年正式展開，大批義大利、比利時、德國、法國、美國的小弟兄抵達臺灣，促成方濟會中華會省的誕生。方濟會對臺灣、香港、澳門、中國天主教會的一大貢獻，是1976年編譯出版第一本中文新舊約聖經：思高版《聖經》，它是通行至今，華人天主教會常用的中文聖經。參照韓承良等著，《中華方濟會省簡史》（臺北：思高聖經學會，1992年）。





圖 3-4：奎輝天主堂教堂內部。（李政剛攝）

一、禹成勳神父的家庭背景

我出生於韓國，家中兄弟姊妹有 7 人，排行第 4。從小領洗，雖然家庭環境關係，小時候並沒有多餘時間能進教堂，但我內心的信仰種子來自母親的信德。母親沒有被繁忙的家務及多病的身體擊倒，她總是在病痛中，喜悅地爲家人付出愛心及祈禱。或許就是這樣，母親的信德像一道春天的暖流，給了我很大的啓發。因爲家中務農孩子又多，求學不容易，格外珍惜讀書的機會。國三時，開始面臨抉擇，縱使喜歡讀書，終究因爲現實的經濟問題而必須選擇職業學校。爲了能早日分擔家計，是當時唯一的期盼。

1979 年當時的朴正熙（1917-1979）總統成立了煤礦職業學校培養開礦探勘的人才，只要通過考試，就可以入學，而且保障就業機會。1980 年進入這個學校就讀，拿到了「石油探勘」及「爆破安全」兩張技術執照。高三時更取得「煤礦保安」執照，1982 年畢業前就被派到另一家大煤礦公司工作。工作期間想念書的想法一直沒有中斷，獲得同事與主管的支持，讓我在五年時間完成空中大學企管系的學歷。

煤礦工作充滿了危險，生死都在一線之間。教堂成爲唯一可以宣發內心情緒的地方。在礦坑工作大概 2 年之後，就被選爲該區教會的青年會長，這是不容易的事，當然大部分原因是因爲我個性熱心。但更重要的是我的堅定信仰。在那麼危險的工作期間，若失去信仰，我的身心恐怕早已無法承受。這讓我對於教會活動更加投入、更寄託與信賴天主，也因此才被看重，選上青年會長，身上承擔著重任，也學習如何服務別人。

在復活節後的某一天，當時礦坑附近天主堂的本堂神父（金安德神父）爲了慰勞我們在復活節中的辛勞，請青年會的弟兄姊妹們吃飯，聚會中神父問我：「青年會長彌格，你要不要當神父啊？」彌格是我的聖名，聖彌格是聖經中提到的一位大天使。我回答：「神父，我從未想過這件事情。」在這之前，我從來沒有想過當神父的念頭，不過神父的這一句話卻成爲我未來聖召的種子。

二、決定踏上聖召的道路

「要不要當神父」這句話一直在我心裡思考著，內心的聲音告訴我「你可以」，但另一個聲音又說「你害怕」，我陷入天人交戰，內在矛盾非常大。當年我 23 歲，要開始選擇自己的未來，除了礦坑工作之外，我空閒時間還在空中大學進修，因為知道礦工工作不能做一輩子，我預計在礦坑工作結束後，想當一名國小教師，但現在多了神父這個選項。

因為遲遲無法決定，所以我找一位修女訴說我的疑惑，透過修女的解說我才知道除了「地區教會」神父之外，還有「修會」神父的選擇。但是各修會的系統不同，有方濟會、耶穌會、耶穌苦難會、奧斯汀會、本篤會……等，這些我都還不清楚，修女將方濟會修會的地址給我，我才開始有了接觸與認識。

1988 年 7 月我辭去礦坑的工作，年底從空中大學企管系畢業，參加成人聖召大避靜後，正式加入天主教方濟會，開啓聖召之路。方濟會是衆多天主教修會中的一支，但是即使是不同的修會，我們都在天主教會裡服務與工作，我們的核心都是耶穌基督。1989 年當時方濟會中華會省的韓承良會長，請求韓國方濟會會長派遣修士到臺灣支援，韓國方濟會會長推薦我。我當時感到很徬徨猶豫，因為自己才剛入會，不解為何馬上要派往陌生的國度，經過一段考慮期，加上礦坑堂區神父的鼓勵與祝福下，決定接受安排。在兩個月的簡易中文訓練後，1990 年 11 月 30 日正式被派到臺灣，加入了臺灣中華方濟會省，正式學習中文，經過 2 年，進入輔仁大學就讀哲學系，1994 年完成哲學課程。1995 年入初學，學習方濟會士的精神（人格成長、基督徒成長、方濟會士成長）一年。



圖 5：奎輝天主堂外觀。（李政剛攝）



圖 6：奎輝天主堂庭院一景。（李政剛攝）

方濟會創立於 13 世紀，在歷代的歷史當中，方濟會士照顧窮人，尤其我們特別照顧「窮人中的窮人」，像是痲瘋病人。原本臺灣的痲瘋病人有樂生院在照顧，不過現在臺灣已經沒有痲瘋病人了，但在中國大陸還是有痲瘋病，所以方濟會士會去中國照顧痲瘋病人。另外在現今社會，愛滋病患或老年人，也都格外需要照顧。我們方濟會士正協

助泰國愛滋病的收容所，臺灣當然也有愛滋病患，我也曾在愛滋病關懷站服務過。簡言之，方濟會就是照顧窮人，這是修會很重要的精神，我也認同這樣的精神，所以加入方濟會。

1996 年我再入輔仁大學唸神學，至 1999 年完成神學課程，前後經過將近 10 年的培育過程，我終於成爲神父，至今服侍天主教會及堂區的弟兄姐妹們已逾 17 年了。

我是如此的渺小卑微，卻蒙天主揀選成為祂手中的工具。有如聖經記載：「天主卻召選了世上愚妄的，為羞辱那有智慧的；召選了世上懦弱的，為羞辱那堅強的；甚而天主召選了世上卑賤的和受人輕視的，以及那些一無所有的，為消滅那些有的，為使一切有血肉的人，在天主前無所誇耀。……『凡要誇耀的，應因主而誇耀。』」

（參照格林多人前書第一章 27-31 節）

感謝天主！讚美天主！

三、復興區天主教會與十二所聖堂

方濟會修會原先在中國傳教，1940-50 年代因爲中國不接受外來的傳教士，有人坐牢、有人被趕走，有些修士回故鄉去，也有些修士流浪至日本或韓國，但韓戰時韓國局勢也很危險，所以前往韓國的人也不多，大概在 1949 年左右，有許多修士選擇來到臺灣。目前各教會的服務方針以本地化爲主。

天主教在復興地區自 1950 年代初期陸續開教，創辦至今已 63 年，共開設 14 所聖堂，現合併爲 12 所聖堂。石德神父[2]是復興地區的開教人，服務復興教區 12 年，後續是巴義慈神父[3]，他在地服務了 53 年，奎輝教堂是復興地區其中之一。

目前我擔任復興山區聖堂的主任神父，另有 3 位神父協助，所有教會的牧靈計畫都是由我來安排，輪流安排進行道理課程、福音分享、聖歌教唱等事務，日常事務也包括主持彌撒、家庭訪問、關懷老人及患病的弟兄姊妹。暑假期間開辦兒童夏令營，由老師輔導及大專、高中、國中的青年人陪伴小朋友，除了信仰之

2 石德神父：方濟會杜林省會士，為第一任聖堂主任神父，任期為 1954 年至 1966 年 6 月，為復興教區開教人。（禹成勳神父資料提供）

3 巴義慈神父：義大利萊切省人，中華方濟會士，為第二任聖堂主任神父，任期為 1966 年 6 月至 2009 年。相當重視臺灣原住民母語教育及保存泰雅族文化，著有《泰雅爾語文法》、《泰雅爾語研習初級本教材第一冊》、《泰雅爾語研習初級本教材第二冊》等。（禹成勳神父資料提供）



圖 7：石德神父。（翻攝自《天主教會新竹教區三民本堂開教 37 週年暨聖十字架堂建堂 25 週年銀慶紀念特刊》，頁 8）



圖 8：巴義慈神父。（翻攝自《天主教會新竹教區三民本堂開教 37 週年暨聖十字架堂建堂 25 週年銀慶紀念特刊》，頁 14）

外，更強調生命教育及人格成長。爲了保存及傳承泰雅原住民傳統文化，除了固定每年 8 月的祖靈祭之外，目前也有母語聖歌練唱，鼓勵教友參與。

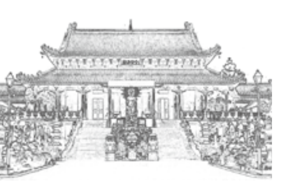
復興山區聖堂的教友多爲泰雅原住民，12 所聖堂加起來教友約有 2 千多人，1954 年起到現在的領洗名冊達 5 千多位。我非常感謝先前的傳教士，如石德神父、巴義慈神父、巫福生神父等，因爲有他們的辛勞付出，才有現在的聖堂。我繼承他們的辛勞，爲偏鄉的弟兄姊妹服務，一起走向福音成德的道路。

四、吳蓮妹會長的工作事項與對聖堂的期待

吳蓮妹會長擔任奎輝天主堂（復興區 12 所聖堂之）會長職務已 1 年半了，她說：「這間教堂我很熟悉，我就是在這裡結婚的。1 年半前我回來奎輝效力，我希望教會可以團結，還有我也希望加強原住民的母語教育，無論是唱歌、分享或讀經都好，不能忘記自己的根。」

在教會日常事務安排上，吳會長特別提到持續進行的「家庭祈禱日」，這是讓教會與家庭間關係更加緊密的做法，執行方式爲：每星期三排定家庭祈禱日，列有固定時間表，各家庭輪流進行，由神父去各個教友家中領禱。若某家庭中有特別變故的話，那陣子每晚都會去他們家中祈禱，給予心理上的安慰。

另外吳蓮妹會長也提及她對未來奎輝堂的期待，她認爲：「第一迫切的希望是讓教友更多一點，一定要將徘徊在十字路口的教友們拉回我們教會。第二件事情是修繕教堂，教堂是信仰中心，等於是教友的家，人人都需要依靠教堂，若家中環境髒亂，無法遮風避雨的話，家人的心都會不安穩，所以我希望可以將教堂的花園整理好、打掃乾淨，簡樸一點倒是無妨，帶給教友們信任安定感，這樣對信仰也會更堅定，信德更堅強。」



大事紀

本大事記依據桃園市政府之「市府新聞」以及國內各報紙編撰而成，以茲未來編纂史料參考之用。內容如有錯誤、不足之處，望請各界來函指正，以期紀錄臻至完善。

107 年 5 月

5/1 桃園市光明國小四年級學生高睿陽，參加業餘無線電測試，成爲全國擁有一等業餘無線電執照最年輕的一人。（聯合報）

5/2 桃園平鎭敬鵬惡火，廠區流溢廢水造成大坑缺溪、老街溪河段，出現暴斃魚屍。爲確保河川水質，環保局已要求業者出動水車，輪班抽取消防廢水。（聯合報）

5/2 一○七年全國大專校院運動會在中央大學落幕，本屆賽事共計有 5 項 9 人次打破全國紀錄，42 項 87 人次打破大會紀錄，其中擁有楊俊瀚、王星皓、劉威廷等金牌好手的台體大，最終以六 61 金成績稱霸獎。

5/4 針對南桃園有線電視股份有限公司停止播送第 53 臺「民視新聞臺」頻道一事，桃市府希望 NCC 持續依權責妥善處置，以維護閱聽大眾收視權益。

5/4 桃園首座國民運動中心開幕試營運，設置 6 大核心運動設施，於 5 月 22 日正式營運。

5/5 桃市府舉辦「大樹林文化巡禮」地方主題活動，保留陂塘歷史，呈現大樹林辨天池昔日風華與變遷。

5/5 蔡英文總統「五加二產業創新系列」行程，走訪位於桃園的物聯網及人工智慧產業。蔡總統宣布，網通產業的指標企業思科，將在下半年進駐桃園設立創新中心。

5/5 桃市府規劃新建捷運棕線，歷經 7 年可行性研究，獲行政院核定，但龜山區萬壽路沿線店家恐高架化設計影響生計，市議員林正峰、議長邱奕勝與副議長李曉鐘發起連署要求改採地下化，獲得全數議員支持。（聯合報）

5/7 桃園市原住民族文化會館演藝廳啓用，大溪區原住民族文化會館榮獲「106 年度全國原住民族地方文化館活化營運及專業升級計畫年度評鑑」優等第 1 名。

5/8 桃園市青年體驗學習園區工程上樑，預計 107 年底完工，成爲北臺灣最好的青年體驗學習基地。

5/10 敬鵬大火釀 6 名消防員殉職，桃園市府持續推動消防改革，未來夜間值班將全面改爲值宿，讓消防員在夜間值勤能保有最好體力。（聯合報）

5/12 交通部爲改善大園區中正東路、民生路、國際路的交通壅塞狀況，規劃國 2 甲線高速公路從大園交流道到台 15 線、台 61 線快速道路。（自由時報）

5/14 「2018 桃園農業博覽會」13 日閉幕，以「閉館不閉園」方式在未來轉型成農博公園。（中國時報）

5/14 桃市府宣布自 18 日起新增市區公車路線 711「中壢 - 林口長庚醫院（經中正藝文特區）」，比以往從中壢到長庚醫院轉乘的模式，可節省近 40 分鐘時間。

5/15 龍華科技大學資訊管理系助理教授王永銘，於 2012 年研發「自拍神器」，被稱爲「自拍神器之父」。106年發明「空拍手持搖臂」奪得波蘭創新展金牌，今年 4 月參加法國巴黎國際發明展，再度以作品「金鑽瓷」、「含腳架手持搖臂」奪得 1 金 1 銅。（聯合報）

5/16 爲落實分級醫療政策，林口長庚醫院昨成立「雁行醫療團隊」，結合 278 家社區醫療院所，共同評估民眾照護需求，轉診至適當地區醫院或基層診所、長照機構。

5/17 輔仁大學西班牙語文學系副教授宓博多，在大學教書期間，設計獨樹一格的西班牙語溝通式教學法；在台定居 34 年，通過內政部審核，符合國籍法「特殊功勳」要件歸化我國國籍，爲桃園第一人。（聯合報）

5/18 桃園市體育會電競委員會成立，未來將持續與產學界合作，加速電競產業發展。

5/19 台 61 線西濱快速公路高架化延伸工程，桃園永安段到新竹新豐段正式通車。公路總局局長陳彥伯表示，建構臺灣西部地區整體的高、快速公路路網，達到全面且快速的公路運輸目標。（自由時報）

5/19 桃園神社的忠烈祠爲目前臺灣境內保存最完整的日式神社建築，透過駐日代表謝長廷，忠烈祠設計者春田直信的後人春田直明、春田直人來訪參觀，並捐贈維護修繕費用。（中國時報）

5/19 客庄十二大節慶之一的「乙未客家戰役文化季．龍潭歸鄉文化節」之桃園市長盃龍舟賽 6 月 16 日登場，在龍潭大池南天宮前廣場，由市長鄭文燦、客家委員會主委李永得等人一同爲龍舟開光點睛，祈求賽事平安順利。（中國時報）

5/21 桃園市田心國小學生鄭湘穎；中壢國中學生林家慶；陽明高中學生簡國洋。3 人不畏逆境、樂觀進取，勇敢面對生命課題，榮獲 2018 總統教育獎。（聯合報）

5/22 桃園機場捷運 A7 站合宜住宅未設汙水處理廠，桃市府規劃連接合宜宅的專管，把汙水改引回桃園南崁溪排放；另水資源回收中心則預計明年（108 年）底完工。（聯合報）

5/24 桃市府打造永安漁港海螺文化體驗園區，委託規劃設計案疑似抄襲，市府委由建築師公會開 2 次鑑定會議，初判未侵害著作權。（聯合報）

5/25 桃園市第 1 座市立美術館落腳中壢青埔特區，市長鄭文燦與日籍建築師石昭永、山本理顯簽約，預定 111 年完工，展現「遊樂化的展館、景觀化的建築」設計理念。

107 年 6 月

6/5 中華郵政於桃園機場捷運 A7 站附近打造 17.14 公頃的郵政物流園區，預計 2021 年完工啓用後推動「智慧物流」，以帶動跨境電子商務及物流產業蓬勃發展。

大事紀

6/6 市長鄭文燦現勘後計畫增設國 1 蘆興南路交流道、拓寬蘆興南路到 20 公尺及增設中壢中豐交流道，並將增設國 3 銜接台 66 線系統交流道，改善南崁、中壢及大溪南興地區交通瓶頸。（聯合報）

6/10 桃園市新屋區海客文化藝術季，今年再度被納入客庄 12 大節慶之一，重現新屋地區百年牽罟傳統。

6/12 「智慧水管理．永續水資源」智慧城市論壇，桃園在 ICF 評比中，連續 3 度榮獲 Top7 全球七大智慧城市。

6/14 桃園市截至 5 月底人口，桃園市區域人口 212 萬 9219 人，原住民人口爲 7 萬 2815 人，下屆市議員席次 63 席，其中平地原民人口以 4 萬 89 人，平原議員席次從 3 席增至 4 席。（聯合報）

6/15 桃市府推出「桃園青年安薪就業讚」方案，提供年輕朋友首度就業津貼。市長鄭文燦在退輔會活動中宣布，今年起退役青年也適用該方案。

6/15 桃園市復興區醫療資源短缺，長庚醫療財團法人 15 年前建置華陵醫療站；爲擴大醫療照護，每年將再投入 1 千萬元進一步守護原民健康。（聯合報）

6/21 「2018 桃園印度交流論壇——商貿 旅遊 文化」活動，特別邀請印度泰倫加納（Telangana）邦代表出席。

6/23 「107 年桃園市社會企業創業競賽頒獎」46 隊參賽共有 10 隊獲獎，讓社會企業成爲青年創業選項之一，支持社會企業育成。

6/25 桃園市一年來劃設觀音、蘆竹、大溪、大園、龍潭 5 個休閒農業區，採「一區一花卉」主題，8 月起率先在觀音打造主展館，讓桃園農業走向休閒體驗農業發展。（聯合報）

6/26 桃園市立圖書館大園分館開幕，結合航空城特色，打造全市首座智慧管理自修空間。

6/27 桃園區大有梯田生態公園市府今年將重啓工程，預計明年（108 年）6 月啓用。

6/28 桃市府民政局爲創新推動戶政便民措施，市府率先在桃園區試辦行動掃描 QR Code 線上換證 e 指通措施，市民今後可用手機掃描行動預約登記，辦理換發身分證、戶口名簿等業務，一次完成。

6/30 中油桃園煉油廠的 R3 重油加氫脫硫工場 384 億元投資案，該投資案延宕超過 4 年法定時效。計畫已由行政院核定取消，不再推動。（聯合報）

107 年 7 月

7/2 伯公潭客家信仰圈水利景觀工程竣工典禮，重現平鎭水利工程及文化傳承，亦爲老街溪整治計畫里程碑。

7/4 桃市府與機電系統得標廠商德國西門子公司簽約，捷運綠線 10 月動工，首創智慧化無人駕駛系統，兼具智慧化、數位化、科技化特色，預計 114 年陸續通車。

7/9 桃市府青年事務局活化中壢新明市場閒置 4、5 樓空間，以 AI 人工智慧及機器人為主軸，規劃新明青年創業基地，提供年輕人更多創業的機會。

7/19 桃園市率先全國打造一區一家庭服務中心，並展開既有家庭服務中心修繕，針對桃園與中壢人口達 40 萬人的地區，計畫各別增設 1 家家庭服務中心。（聯合報）

7/19 桃市府首波規劃中壢一號社會住宅，基地面積達 2 萬 4750 平方公尺，將興建 1043 戶，預計明年上半年開工、111 年底完工入住。（聯合報）

7/20 內政部 106 年度違章建築考核評比成果出爐，桃園市躍升至甲等全國第 3 名。為遏止違建亂象，建管處正研議違章建築強制拆除收費標準。（中國時報）

7/22 「空汙法」三讀通過修正案，10 年以上老舊車輛排氣若沒通過檢驗，最重將被註銷牌照。（聯合報）

7/26 桃園市新住民文化會館啓用，內部建置新住民法律諮詢、文創、親子及、禱告空間，並整合中央移民署、桃園市政府等共 7 個單位進駐，提供更佳便捷的服務。

7/26 衛福部桃園醫院災難醫療隊成軍暨北區 EMOC 揭牌，整合醫療資源、強化緊急救災能力。

7/30 桃市府在各區公所規劃原住民族籍服務員，各區只要原住民族人口達 3 千人以上，也設一位原住民族籍調解委員，並推動一區一原民集會所。（聯合報）

107 年 8 月

8/1 桃園市與太平洋友邦馬紹爾群島共和國的奧爾環礁市長彼得 (Clanson Kaibib Peter)，簽署合作備忘錄，副總統陳建仁與馬紹爾總統海妮 (Hilda C. Heine) 出席見證。（中國時報）

8/4 由日據時期警察宿舍修建成的「桃園 77 藝文町」，歷經文化局斥資超過 7500 萬元「修舊如舊」，將於 8 月 17 日起試營運、9 月正式開幕，未來連結桃園舊城區的文化資產空間，發展成為帶狀藝文聚落。（中國時報）

8/6 桃市府交通局與 8 家行動支付廠商一同推廣合作，即日起至 107 年 12 月 31 日，以手機 APP 繳納本市路邊停車費即享有停車費 5 折的優惠。

8/10 桃市府與原民會合作推出彩繪列車，將 A17 站打造具有原住民族風格的主題車站。

8/25 桃市府與國立中央大學合作，由市府挹資 8000 萬元，在中大打造國民運動中心，未來民眾持市民卡可入內消費運動，預計明年 10 月完工。（聯合報）

8/27 全國首座以「資源再生」為主題的「永續資源館」在觀音區環保科技園區正式開幕。

8/31 衛生福利部桃園醫院新屋分院長照管理中心揭牌，建立桃園長照體系，逐步讓各地長者都可以獲得完善的照護。

徵稿啓事

一、本刊爲桃園市政府文化局發行之刊物，以保存桃園文獻史料、研討桃園區域知識、記錄重要歷史、提供發表園地爲發行宗旨。

二、本刊爲半年刊，每年三月、九月出刊。（本刊得視編輯情形延後出刊）

三、與桃園相關之學術論著、口述歷史、田野調查、圖像文獻史料、新知介紹、書評等，皆歡迎各界人士賜稿。

四、專題論文採匿名審查，由 2 名學者專家審查，若審查意見相左，則再延請第 3 位審查者；其餘稿件由 1 名專家審查。

五、本刊第七期主題爲：學校與教育；第八期主題爲：文化資產。隨時接受來稿，惟主題投稿稿件在該期出刊前 4 個月截止，以利編審作業。已出版或已投寄他處之稿件，請勿投稿本刊。

六、非主題投稿，經審查通過之後，則依各期投稿、文稿屬性，放入適當單元依序刊登，時間不受出刊時間限制。

七、來稿應提供作者姓名、所屬之機關名稱與職稱、通訊地址、電子郵件信箱與聯絡電話。專題論文依序包括下列各項：

1. 中文摘要與關鍵字。

2. 正文及註釋。（寫作格式請參閱撰稿格式）

3. 徵引書目。（寫作格式請參閱撰稿格式）

八、專題與論述之稿件，每篇字數以不超過 2 萬字爲原則。其他類型之稿件，每篇約 5 千字上下。

九、本刊在維護學術專業與中立考量之下，爲避免內容敘述造成爭議或損及相關權益，有權增減文字與圖片。

十、投稿須注意著作權法等相關規定，請作者自負文責。文章中牽涉版權部分（如圖片或較長之引文），請事先取得原作者或出版者之書面同意，本刊不負版權責任。

十一、獲得刊登之文章，經編輯排版作業後，須由作者負責再次確認與校稿。

十二、獲得刊登之文章，作者需授權本刊以紙本及網路等方式發行。作者享有其著作人格權，本刊享有著作財產權，已刊登之論文，除作者本人出版專書外，非經本刊書面同意，不得翻印或轉載。

十三、來稿刊出後，隨即致贈作者當期《桃園文獻》3 本。

十四、來稿逕寄：11560 臺北市南港區重陽路 461 號 12 樓《桃園文獻》編輯部收。亦可以電子郵件方式寄至：jiaxiu77@gmail.com。

十五、投稿後編輯小組將於一週內回覆已收件，俟依投稿順序與審查結果通知錄用情形，請自留底稿，蓋不退件。倘若未獲回覆，請致電桃園文獻編輯小組，電話：02-7709-4328#20；或桃園市政府文化局文化資產科，電話：03-3322592#8610。

十六、撰稿格式請參閱以下網址：https://goo.gl/vFdOOB。

桃園文獻 第六期 2018.09



發 行 人：鄭文燦

總 編 輯：莊秀美

主　　編：戴寶村 國立臺北教育大學臺灣文化研究所兼任教授

編輯委員：（依姓氏筆劃順序排列）

李慧慧 桃園市政府原住民行政局秘書室主任

徐貴榮 國立中央大學客家語文暨社會科學學系兼任助理教授

張至敏 桃園市政府文化局專門委員

許敏雄 國立臺灣科技大學工商設計學系副教授

許雪姬 中央研究院臺灣史研究所特聘研究員兼所長

詹素娟 中央研究院臺灣史研究所副研究員

劉阿榮 元智大學社會暨政策科學學系教授

魏淑貞 桃園市政府文化局文化資產科科長

行政編輯：魏淑貞、黃翊萱

承製單位：日創社文化事業有限公司

執行編輯：張佳琇、張泓斌、李惠如

版面設計：林瓊莉、梁榮至

封面設計：郭羿廷

印　　製：沈氏藝術印刷股份有限公司

出 版 者：桃園市政府文化局

網　　址：http://culture.tyccc.gov.tw

地　　址：330 桃園市桃園區縣府路 21 號

電　　話：03-3322592

傳　　眞：03-3316092

中華民國 107 年 9 月 30 日出版 1,000 本。

GPN：2010500302

ISSN：2414-7729



本刊響應環保，使用環保大豆油墨印刷